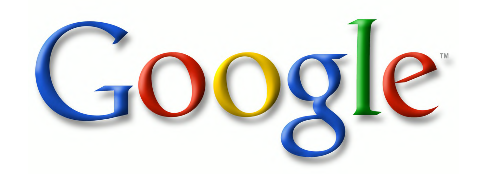
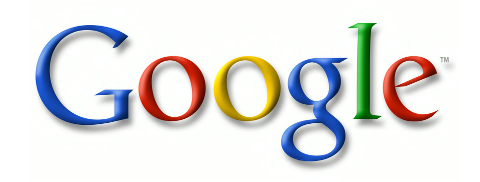
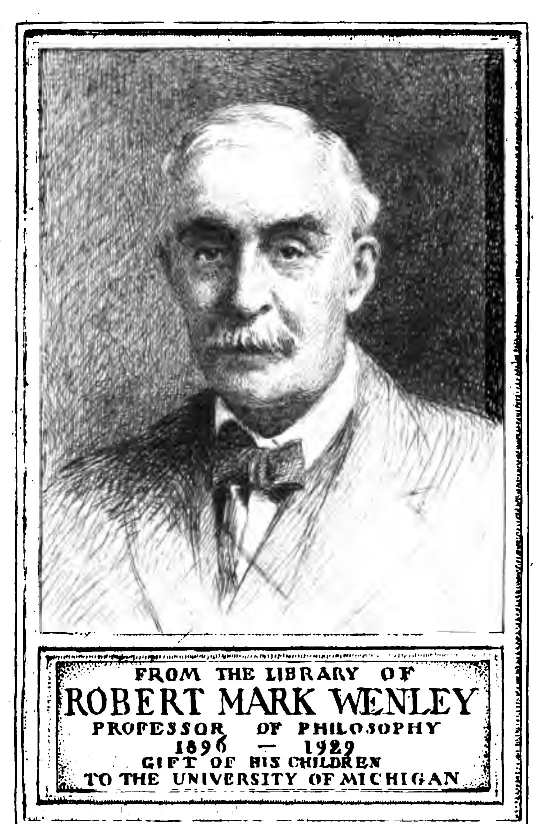
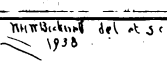





FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN


del et sc
1938



LE LOGOS

D'APRÈS

PHILON D'ALEXANDRIE

PAR

JEAN RÉVILLE

GENÈVE
IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT
1877

A Monsieur le professeur Schmidt
Hommage respectueux.
Jean Réville

LE LOGOS

D'APRÈS

PHILON D'ALEXANDRIE

LE LOGOS

D'APRÈS

PHILON D'ALEXANDRIE

PAR

JEAN RÉVILLE

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE



GENÈVE
IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT
1877

INTRODUCTION

Philon d'Alexandrie est le plus éminent représentant du judaïsme alexandrin qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de la pensée humaine, et tout particulièrement dans le développement de la première spéculation chrétienne. Un intérêt spécial s'attache donc pour le théologien à la connaissance de ce penseur qui peut être considéré comme le précurseur de la théologie chrétienne.

Il est incontestable, en effet, que la doctrine chrétienne a suivi un développement analogue à celui de toutes les autres doctrines humaines, qu'elle a subi des modifications, des altérations, des déviations suivant les milieux où elle s'est propagée. Dès la première heure, les principes nouveaux apportés au monde par l'âme religieuse par excellence du Maître prirent une forme dans les conceptions théologiques de la Palestine, pour donner naissance à la théologie judéo-chrétienne. Bientôt après, le christianisme, se répandant au delà des étroites limites de son obscure patrie, est introduit par des Juifs hellénistes dans le monde grec et présenté comme l'accomplissement du judaïsme. Dans la fournaise théologique des trois premiers siècles se forment les principaux éléments de la dogmatique, dite plus tard orthodoxe, sous la triple influence de l'esprit grec, des antécédents judéo-chrétiens et de ce qui subsiste encore des principes énoncés par Jésus. Pour bien comprendre les origines du christianisme (ou plutôt de l'orthodoxie chrétienne), il faudrait par conséquent connaître exactement la pensée de Jésus, la situation théologique et philosophique des Juifs au moment où paraît le christianisme, et la nature du milieu judéo-grec où il se constitue réellement en doctrine. C'est là toutefois un idéal que la science n'atteindra probablement jamais, surtout en ce qui concerne la connaissance des deux premiers éléments. Les documents positifs lui font défaut à cet effet, puisque les écrits judéo-chrétiens du Nouveau Testament et les apocryphes sont déjà une combinaison de ces éléments, dont la reconstitution

distincte reste toujours plus ou moins hypothétique. Les sources sont heureusement plus abondantes en ce qui concerne le troisième élément, — le plus important, si ce n'est le plus original,— le monde judéo-grec des premiers siècles; et parmi ces sources il faut certainement assigner une place de premier ordre à celles qui nous viennent d'Alexandrie, la capitale intellectuelle de cette époque, la patrie des grands docteurs de l'Église chrétienne. Or Philon, par le grand nombre de ses écrits, par la complète ignorance du christianisme qui donne à son témoignage la plus précieuse indépendance, est qualifié entre tous pour représenter la théologie judéo-alexandrine. Il nous initie aux croyances les plus chères aux Juifs d'Égypte. Comme ses écrits sont adressés aux Grecs païens, ils nous révèlent les arguments qui frappaient l'intelligence de cette époque, et, avant tout, ils nous introduisent dans un monde spirituel *sui generis*, absolument différent de notre état spirituel moderne, auprès d'une nature spéciale d'esprits avec lesquels il faut se familiariser sous peine de ne rien comprendre aux premières spéculations chrétiennes.

Je me suis scrupuleusement abstenu d'étudier sa doctrine en rapport avec l'une quelconque des premières théories du christianisme que le Nouveau Testament nous présente, et qui offrent parfois avec elle des analogies frappantes. Je l'ai étudiée en elle-même et dans ses rapports avec les systèmes antérieurs dont elle paraît provenir; et comme les limites d'une thèse sont forcément restreintes, j'ai dû me borner à analyser spécialement le point central de cette doctrine, l'idée du Logos. Dans un premier chapitre, le lecteur trouvera un rapide aperçu du milieu intellectuel où elle naquit. Dans un second chapitre nous étudierons l'idée même du Logos dans ses rapports avec l'univers et avec Dieu, et dans un troisième nous l'apprécierons.

J'espère que l'obscurité du sujet et la confusion de la pensée philonienne serviront d'excuse à certains développements auxquels je n'ai pu donner toute la clarté désirable, et qu'en tous cas les lacunes inséparables de l'œuvre d'un commençant n'empêcheront pas le lecteur courageux de saisir l'esprit d'un penseur caractérisant parfaitement son époque.

CHAPITRE I

Le Milieu Historique

Les données historiques sur la vie de Philon d'Alexandrie ne sont pas nombreuses. Il nous apprend lui-même qu'étant déjà arrivé à la vieillesse, il fut envoyé par ses coreligionnaires d'Alexandrie auprès de Caligula pour fléchir la colère de ce despote contre les Juifs, et pour obtenir justice des persécutions dont ils étaient l'objet, parce qu'ils avaient refusé d'adorer l'empereur [1]. Or cette délégation vint trouver l'empereur à Rome l'an 40 après Jésus-Christ; et comme les anciens ne faisaient guère commencer la vieillesse avant soixante ans, il faut supposer que Philon avait au moins atteint la soixantaine à cette époque, ce qui reporterait sa naissance environ vingt ans avant Jésus-Christ. La plupart des critiques se sont arrêtés à cette date [2].

Il semble avoir appartenu à l'une des meilleures familles d'Alexandrie. Frère de l'alabarque ou premier magistrat juif de cette ville, peut-être de race sacerdotale [3], il ne paraît pas s'être occupé de politique avant sa fameuse députation près de Caligula, ou tout au moins avant les troubles qui éclatèrent à Alexandrie peu après l'avénement de ce prince [4]. Jusqu'à cette

[1] *De Legatione ad Cajum.* Édition Mangey, 2, 545-600 (tome II, pages 545-600). Cpr. Josèphe, *Ant. Jud.* Lib. XVIII, 8, 1.

[2] Grœtz, dans sa *Geschichte der Juden* (3,265), le fait naître vers l'an 1. — M. Franck, dans le *Dictionnaire philosophique*, donne l'an 30 av. J.-Ch.

[3] Cpr. Josèphe, l. c. — Jérôme. *Catal, scriptorum eccles.*

[4] Cpr. *2 De specialibus legibus*, 2, 300. — *Adversus Flaccum*, surtout 2, 529.

époque, il se consacra à l'étude, profitant des immenses ressources que sa ville natale offrait aux hommes de lettres. Les nombreuses citations que nous trouvons dans ses écrits témoignent de ses vastes connaissances en littérature grecque, et il suffit de jeter un coup d'œil sur sa doctrine pour constater combien il était familier avec les diverses écoles de philosophie. D'autre part il connaissait parfaitement les interprétations courantes des livres de l'Ancien Testament, ce qu'on peut appeler la philosophie judéo-alexandrine avant Philon. Nous considérons comme probable qu'il savait aussi l'hébreu[1], malgré l'absurdité des étymologies qu'il attribue à certains noms bibliques[2] ; car les étymologies qu'il propose pour les noms grecs sont également absurdes, et cependant personne ne contestera que Philon ne sût fort bien le grec. Dans bien des cas il serait impossible de comprendre ses explications, si l'on ne supposait pas chez lui la connaissance de l'hébreu[3]. Mais il n'en retirait pas grande utilité, puisqu'il ne lisait l'Ancien Testament que dans la version des LXX qui faisait loi pour lui, comme pour tous ses coreligionnaires alexandrins.

Sa remarquable activité littéraire s'épuisa presque tout entière en commentaires philosophiques sur le Pentateuque. Un grand nombre de ses œuvres ont eu le privilége de parvenir jusqu'à nous[4], grâce probablement à une légende répandue parmi les Pères, d'après laquelle Philon, à la fin de sa vie, aurait été converti par St. Pierre à Rome, et aurait fait l'éloge du monachisme chrétien dans son livre *De vita contemplativa*[5]. Aussi Philon est-il tenu en très-grande estime par les premiers historiens ecclésiastiques[6]. D'ailleurs ses œuvres ne sont pas seulement importantes par la philosophie qu'elles exposent et dont elles sont, pour ainsi dire, le seul monument, elles sont aussi remar-

[1] Cpr. M. Ferd. Delaunay, *Philon d'Alexandrie*. Paris, 1867, p. 15 sq.

[2] Voir p. e. *1 Legum allegoriæ*, 1, 56 et 57.

[3] P. e. l'étymologie de Meêl, *De posteritate Caini*, 1, 238.

[4] Cpr. *De Abrahamo*, 2, 1 et 2. — *De Josepho*, 2, 41, où Philon mentionne des œuvres que nous ne possédons pas, tels que les commentaires sur Isaac et Jacob.

[5] Jérôme, *Cat. scrip. eccl.* — Photius, CIII-CV.

[6] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 4.

quables par la forme et par le style. Philon peut à juste titre être considéré comme l'un des meilleurs écrivains grecs du Ier siècle. Son langage est pur, harmonieux, clair; le style est soigné, quelquefois même trop recherché, mais presque toujours agréable, malgré l'aridité des sujets traités. Philon possède un réel talent de dramatisation; il est orateur, au point même que ses commentaires ressemblent souvent à des discours et pourraient donner une idée des meilleures prédications exégétiques qui constituaient l'élément principal du culte de la synagogue[1]. Cependant nous lui reprocherions volontiers une tendance à l'exagération, un style quelquefois trop ampoulé, des phrases pompeuses rappelant la rhétorique de ses amis les stoïciens. S'il fallait choisir, parmi les auteurs plus généralement connus, un écrivain de même style, présentant des qualités et des défauts analogues, nous n'hésiterions pas à citer Sénèque comme celui qui offre le plus de rapports avec Philon[2]. La presque totalité des œuvres de notre philosophe est d'une authenticité incontestée et incontestable. Seuls, les écrits « *De mundo* » et « *De Jona et Samsone* » sont généralement rejetés par les critiques. Plusieurs savants ont également émis des doutes sérieux sur l'authenticité de la description des Thérapeutes, intitulée « *De vita contemplativa*[3]. » L'incertitude est plus grande quant à la classification des écrits de Philon. Elle a été l'objet de nombreuses

[1] P. e. *De plantatione Noe*, 1, 339. *Quod det. pot. insid. soleat*, 1, 205. — *Quis rer. div. hæres*, 1, 476 sqq. — *De leg. ad Cajum*, 2, 547.

[2] C'est là une pure comparaison de style. Je ne partage nullement l'avis de M. Delaunay (ouvr. cité, p. 20), d'après lequel Philon et Sénèque auraient eu des relations à Alexandrie. Cette supposition ne repose sur aucune base solide.

[3] Cpr. M. Michel Nicolas, *Revue de théologie*. Janvier 1868. Art. : *Les Thérapeutes*. — M. A. Kuenen, *De godsdienst van Israel*, II, 440, 2. Je ne vois pas de raison déterminante pour nier l'authenticité de cet ouvrage. D'ailleurs on peut, tout en attribuant la composition de l'ouvrage à Philon, douter de l'existence réelle des thérapeutes.

Je me permettrai aussi d'élever quelques doutes sur l'authenticité de l'écrit intitulé : « *De mundi incorruptibilitate* » qui n'est pas cité dans les catalogues anciens des œuvres de Philon (cpr. Mangey, 2, 487, note), qui manque dans un grand nombre de manuscrits, qui n'offre rien de philonien, ni dans le style, ni dans le mode de développement, qui ne mentionne pas certaines notions familières à Philon (p. e. le Logos et les

discussions dans le détail desquelles nous ne pouvons pas entrer ici[1]. D'ailleurs la classification générale paraît s'imposer tout naturellement. On admet ordinairement que les œuvres purement philosophiques sont les premières en date[2], et que les œuvres politiques sont les dernières ; en tout cas celles-ci ne peuvent pas être antérieures à la mort de Caligula (41 après Jésus-Christ). Mais ce qui est plus important pour la caractéristique de l'auteur, c'est de savoir dans quel ordre il composa son vaste commentaire sur le Pentateuque. Il nous apprend dans l'exorde de son « *De præmiis et pœnis* » (2. 408) que les livres de Moïse renferment trois espèces d'enseignements : l'explication de la formation du monde et de l'homme, une partie historique et la législation ; il ajoute qu'il a expliqué dans des commentaires antérieurs ce triple enseignement, et qu'il doit encore parler des sanctions de la Loi. En présence d'un texte aussi positif, il ne saurait subsister le moindre doute. Nous ne saisissons pas non plus pourquoi Gfrörer hésite à ranger parmi les commentaires historiques les écrits allégoriques qui forment la transition entre l'explication de la création et l'histoire typique de Noé et des patriarches, les livres *De Cherubim*, etc. C'est bien là la place qu'ils occupent dans les *Quæstiones et solutiones in Genesin*[3] : or cet ouvrage, — on ne l'a pas assez remarqué jusqu'à présent, — n'est pour ainsi dire que l'ébauche des grands travaux de Philon sur le Pentateuque, spécialement

Puissances), tandis qu'il renferme des pages dont l'esprit est entièrement opposé à celui de Philon (p. e. p. 501, 509).

Une critique exigeante pourrait peut-être aussi avoir des soupçons à l'égard du premier traité *De Providentia*, retrouvé en arménien et publié par Aucher en 1822.

[1] Voir J.-G. Müller, *Real-Encyclop.* de Herzog. Art. : *Philo.* — Gfrörer, *Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie.* Stuttgart, 1835, 2me éd. I, p. 7-37. — Delaunay, ouv. cité, p. 67-73. — M. E. Schürer, *Lehrbuch der Neutestament. Zeitgeschichte.* Leipzig, 1874, p. 653, note 1. — Nous renvoyons également à ces deux ouvrages ceux qui voudraient connaître la série des éditions de Philon.

[2] *Liber sit quisquis virtuti studet*, 2, 464 : allusion au dévouement *récent* des Xanthiens à César.

[3] Cet ouvrage a été retrouvé en arménien et publié avec traduction latine par J.-B. Aucher. Venise, 1822-1826. — Cpr. aussi *De Abrah.*, 2, 1 et 2.

sur le récit de la création et l'histoire des patriarches. Quant aux commentaires sur la Loi, ils sont intimement liés ensemble et datent très-certainement de la vieillesse de Philon, puisqu'ils sont interrompus par des préoccupations politiques (*De spec. leg.* 2. 300). Nous nous croyons donc autorisé à classer d'une manière générale les écrits de Philon dans l'ordre chronologique suivant : œuvres philosophiques, commentaires sur la création, sur la partie historique du Pentateuque, commentaires sur la législation mosaïque et écrits politiques, ces deux derniers ressortissant à la même période.

L'examen de ces écrits ainsi considérés autorise de notre part une conclusion intéressante et qui pourra nous être utile lorsqu'il s'agira d'apprécier la doctrine du Logos : c'est que Philon a de plus en plus accentué son caractère juif, son patriotisme, à mesure qu'il avançait en âge, à mesure aussi que les circonstances donnaient un démenti à son universalisme de philosophe, et que les persécutions manifestaient l'antagonisme radical entre l'empire païen et le judaïsme avec ses prétentions et ses espérances. Presque nul dans les œuvres purement philosophiques, le caractère juif se manifeste déjà quelque peu dans les premiers commentaires, pour éclater ouvertement dans les derniers et dans les œuvres politiques, sans cependant jamais dégénérer en fanatisme indigne d'un esprit large et cultivé. D'ailleurs le fait seul qu'il fut choisi par ses compatriotes d'Égypte pour présenter leur requête à l'empereur confirmerait déjà notre observation.

Ceci nous révèle l'un des côtés de ce judaïsme alexandrin dont Philon est le plus éminent représentant et dont il faut se faire une juste idée pour comprendre la genèse historique de la philosophie judéo-alexandrine. Le caractère des Juifs alexandrins ne présente pas la même étroitesse que celui de leurs contemporains de Palestine. Établis depuis longtemps à Alexandrie, ils n'avaient pas échappé à l'irrésistible influence de la culture grecque; ils avaient de bonne heure adopté la langue grecque, tant à cause de sa supériorité sur l'araméen qu'en vue des exigences de leur vaste commerce, et avec elle ils s'étaient naturellement assimilé un grand nombre d'idées grecques ; ils avaient enfin subi l'influence de l'universalisme qui dominait à Alexan-

drie, la grande ville internationale de l'antiquité. Néanmoins le particularisme juif, plus religieux encore que national, n'avait pas entièrement disparu. Avec la ténacité propre à leur race, ils avaient maintenu leur individualité distincte, soutenue par le sentiment de leur supériorité religieuse, par leur manière de vivre différente de celle des païens, et par les dispositions en général peu bienveillantes d'une population jalouse de leur prospérité, et dont l'amour-propre était blessé par les prétentions des Juifs à la royauté spirituelle.

Il y avait eu chez eux élargissement d'horizon au point de vue social. Un développement analogue se manifesta au point de vue scientifique; mais de ce développement même devait résulter pour les penseurs juifs une situation toute nouvelle, en réalité contradictoire. Les Juifs instruits n'avaient pas tardé à prendre goût aux spéculations de la philosophie grecque. A force de se mouvoir dans un milieu intellectuel complétement étranger au judaïsme, ils avaient insensiblement et insciemment adopté un ensemble d'idées grecques et pris des habitudes de dialectique jusqu'alors inconnues à leurs compatriotes. D'autre part ils n'avaient en aucune façon abandonné leur foi religieuse; ils étaient restés convaincus de l'autorité supérieure de la révélation mosaïque et de la valeur absolue des vérités contenues dans leurs livres sacrés. Ils se trouvèrent ainsi possesseurs d'une double conviction parfaitement arrêtée : la vérité des notions philosophiques empruntées par eux aux Grecs, et la vérité également absolue de l'enseignement de Moïse, ou mieux encore de la révélation divine. C'est là le point de départ de toute la science judéo-alexandrine. Or, comme il ne peut pas y avoir deux vérités contradictoires, il fallait, à moins de renoncer à l'une de ces deux convictions, les confondre et n'y voir qu'une seule et même chose; il fallait retrouver dans le Pentateuque les idées des philosophes grecs, et montrer que ceux-ci avaient enseigné fragmentairement la vérité contenue tout entière, et dès la plus haute antiquité, dans les écrits du prophète juif, et même qu'ils lui avaient fait des emprunts [1]; il fallait justifier la Loi devant le tribunal de la raison, transfuser les idées nouvelles dans le

[1] Voir p. e. : *De spec. leg.*, 2, 345.— *Liber sit qq. virt. studet.*, 2, 444.

document ancien pour rassurer les Juifs sur la valeur de leur religion et pour justifier leurs prétentions aux yeux des païens. Les savants juifs accomplirent ce chef-d'œuvre de dextérité philosophique sans l'ombre d'une hésitation et sans le moindre scrupule. Ils ne se rendirent nullement compte de la métamorphose qu'ils faisaient subir à la religion de leurs ancêtres; ils firent, en toute naïveté, ce que feront toujours les penseurs liés par la foi à l'autorité absolue de documents sacrés d'un âge antérieur; ils crurent découvrir le véritable sens de la révélation, alors qu'ils se bornaient à y introduire artificiellement leurs propres idées; ne pouvant pas admettre que la révélation fût contraire à la raison, ils substituèrent leurs raisonnements à la révélation au moyen de l'interprétation allégorique.

La légitimité de cette méthode d'interprétation qui leur permettait de découvrir au-dessous du sens naturel un sens mystique, et de voir dans tout récit un symbole, n'était d'ailleurs contestée par personne à cette époque. Depuis le grand développement de la philosophie stoïcienne, l'exégèse allégorique s'était répandue partout, et les érudits des écoles d'Alexandrie ne se faisaient pas faute de l'employer dans l'interprétation des classiques grecs [1]. Aristobule paraît déjà l'avoir appliquée au Pentateuque, et Philon lui-même nous atteste l'existence d'une explication allégorique antérieure des livres de Moïse, par de fréquentes allusions aux lois ou règles de l'allégorie et par le soin qu'il prend de mentionner les cas où il existe des interprétations différentes de la sienne [2]. Les exégètes juifs devaient se sentir tout spécialement attirés par un procédé convenant si bien à la tendance vers le symbolisme qui se manifeste dans toute la littérature hébraïque [3], et que l'adoption des idées néo-pythagori-

[1] Cpr. M. Michel Nicolas, *Des Doctrines religieuses des Juifs pendant les deux derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne.* Paris, 1860, p. 132 et 136. — Voir aussi M. E. Zeller dans son histoire magistrale de la philosophie : *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt.* Leipzig, 1859-1869, 2e éd., V, p. 300.

[2] *Quod a D. mitt. somnia*, 1, 632-636. — *De sacrif.*, 2, 255 — *De Cherubim*, 1, 143. — *De profugis*, 1, 572 sqq.

[3] Voir M. Ed. Reuss, *La Bible*, 5e partie. *Introduction sur la poésie hébraïque*, p. 10.

ciennes sur la valeur symbolique des nombres avait encore fortifiée. Dans l'esprit de l'époque on se trouvait heureux de prêter ainsi à la révélation divine un air mystérieux, une forme supérieure, profonde, peu accessible au commun des mortels, puisque la vérité divine ne pouvait pas avoir été communiquée aux hommes dans le même langage que toute autre vérité.

Toutefois il y a dans le caractère même des philosophes juifs d'Alexandrie quelques traits distinctifs qui achèvent d'expliquer et la possibilité de cet étrange compromis entre la foi juive et la science grecque, et l'absence complète de scrupules dans l'emploi de la méthode allégorique. C'est d'abord l'ignorance radicale de l'histoire, l'absence même de tout sentiment de la succession historique. Philon rapporte à Moïse toutes les institutions du judaïsme; il n'hésite pas un seul instant à lui prêter des conceptions philosophiques de beaucoup postérieures au grand législateur, ou bien à transformer les sages grecs en disciples de Moïse. En vertu de cette même ignorance il ne comprend pas la portée de certains récits ou de certaines prescriptions légales qui n'ont de valeur que dans leur contexte historique; voyez, par exemple, l'histoire d'Agar et d'Ismaël. Or, comme sa foi religieuse ne lui permet pas de supposer qu'il y ait dans le Pentateuque des absurdités, ni que Moïse se soit amusé à narrer des détails inutiles (*De post. Caini*, 1. 235 *et passim; De congr. quær. erud. gratia*, 1. 525), il arrive naturellement à la conclusion que, sous le sens apparent, il y a un enseignement plus profond.

Mais il y a plus. Non-seulement Philon n'a aucune idée de l'histoire, mais encore il n'a pas une notion bien claire de la réalité concrète. Son esprit idéaliste ne s'arrête pas au fait réel; il va de prime abord à la vérité abstraite dont le fait concret n'est que le symbole, le revêtement ou, pour parler en termes philoniens, il laisse de côté le corps et ne recherche que l'âme. Et dès qu'il a trouvé cette vérité, il la développe, la poursuit, l'analyse, suivant les besoins de la cause, ne s'occupant plus du fait réel qui lui a servi de point de départ, ou ne s'en occupant que pour lui faire suivre, par des procédés arbitraires, toutes les évolutions auxquelles il soumet l'idée elle-même. Ainsi l'apparition des anges à Abraham avant la destruction de Sodome est

un symbole à ses yeux (*De sacrif. Abelis et Caini*, 1.173); ainsi toute l'histoire d'Adam et d'Eve symbolise les rapports de l'intelligence et des sens (voir les 3 livres des *Allégories*). Il nous fournit une preuve frappante de ce que nous avançons, lorsqu'après avoir fait l'éloge de Samuel, « le plus grand des rois et des prophètes, » il ajoute cette phrase caractéristique[1] : « Samuel « fut peut-être (ἴσως) un homme; toutefois il n'est pas considéré « comme un être composé (c'est-à-dire composé d'un corps et « d'une âme), mais comme un esprit prenant uniquement plai- « sir au culte et au service de Dieu. » Philon ne récuse pas l'existence historique, réelle de Samuel; elle lui est parfaitement indifférente. La seule chose qui lui importe, c'est l'enseignement qu'il peut tirer de l'histoire de Samuel, et c'est là pour lui la seule raison de sa présence dans le livre sacré. Un pareil mépris de la réalité, comme le prouve l'exemple cité, s'applique non-seulement aux faits historiques, mais aussi à l'existence réelle des individus historiques, au point que la notion de la personnalité se perd dans cet idéalisme exagéré; observation capitale et sur laquelle nous reviendrons plus tard. Pour le moment il nous suffit de bien faire ressortir ce caractère de la philosophie alexandrine, qui explique à la fois sa propension excessive pour l'allégorie et la tendance de plusieurs de ses représentants à inventer des événements historiques absolument imaginaires, ou à créer de toutes pièces des apocryphes : car cette absence complète du sentiment de la réalité historique, concrète, est à la base non-seulement de l'allégorie qui détruit le fait au profit de l'idée, mais aussi du mythe qui crée le fait pour l'idée.

A l'action des causes déjà indiquées, ajoutons celle d'une doctrine essentielle, produit elle-même de ces causes, et qui, devenue un des éléments constitutifs de ce théosophisme, réagit puissamment sur la base du système entier, je veux parler de la

[1] *De ebriet.*, 1, 379. — Voir des exemples analogues dans : *De his verb.: Resip.*, *Noe*, 1, 394. — *De Josepho*, 2, 41-79 (Joseph représentant l'homme qui n'a pas encore su vaincre les sens, tandis que ses frères sont des hommes de l'esprit). — A propos de Tharras : *Quod a D. mitt. somn.*, 1, 629.

théorie mystique de la connaissance. Il serait faux de croire que le système philonien et surtout la méthode philonienne soient le résultat de cette théorie, et nous partageons complétement l'avis de M. Zeller, lorsqu'il dit : « Philon n'est pas parti de la re« cherche sur les conditions et les limites de la connaissance « pour arriver à son système théosophique, il a suivi la voie in« verse » (ouvr. cité p. 305). La théorie philonienne de la connaissance ne pouvait naître que dans des esprits offrant les caractères que nous avons indiqués. Cet étrange mélange de logique grecque et d'exaltation orientale devait se produire chez des hommes à moitié grecs, à moitié orientaux, et qui, en outre, se croyaient les interprètes autorisés d'une révélation cachée sous la lettre du Pentateuque; elle est donc bien le résultat et non pas la cause de l'état intellectuel de nos philosophes. Mais une pareille doctrine devait, à son tour, influer nécessairement sur les esprits dont elle était issue. En donnant un caractère surnaturel, une origine directement divine aux convictions des philosophes juifs, en sanctionnant ainsi à leurs yeux leur attachement à ces convictions, elle les fortifiait dans l'idée que la révélation mosaïque ne pouvait pas enseigner autre chose, elle justifiait tous les excès de la méthode allégorique, elle poussait toujours plus les adeptes à mépriser la réalité qui semblait contraire aux inspirations divines, et de ces hommes accusés à la fois par les Grecs païens et les Juifs rigoristes elle faisait des êtres supérieurs, des hommes de l'esprit, des hommes de Dieu, auprès desquels les autres philosophes n'étaient que des sophistes ou, selon l'expression de Philon, des Chaldéens (c'est-à-dire des philosophes naturalistes; cpr. *De Conf. ling.*, 1. 423 et 424; *De Abrah.* 2. 11 et 12; *De Post. Caini*, 1. 244; *De Migr. Abrah.* 1. 463, etc.).

Telles sont les circonstances qui donnèrent naissance à la philosophie dont nous allons nous occuper, et tout particulièrement à celle de Philon. Si jamais doctrine fut le produit des circonstances historiques, c'est très-certainement celle-là. Il est impossible de la comprendre et surtout de l'apprécier, si l'on ne tient pas compte et du milieu historique, et des caractères spéciaux que nous venons de signaler.

Naturellement cette philosophie ne se forma pas tout d'une

pièce, mais par sa nature même, par la nature des causes qui la produisirent, elle se constitua lentement[1], sans arriver jamais à la conscience nette de son caractère particulier. Nous ne la connaissons que par les œuvres de Philon, alors même que plusieurs autres écrits (par exemple les fragments d'Aristobule, la Sapience, etc.) rendent témoignage à son existence antérieure, ou tout au moins à l'existence encore incomplète de ses principaux éléments. Malheureusement nous ne trouvons pas dans les œuvres du philosophe juif un exposé systématique de sa doctrine. Ce sont presque exclusivement des commentaires qui, par leur caractère même, ne se prêtaient pas à un exposé de ce genre. Peut-être aussi l'ensemble des idées philoniennes n'était-il pas susceptible de rentrer dans un système bien défini. En tout cas nous pouvons affirmer dès l'abord que Philon ne possède pas une terminologie philosophique bien rigoureuse, de sorte qu'il ne faut pas attacher de valeur excessive à telle ou telle expression isolée, mais qu'il faut rechercher avant tout la portée générale des expressions et les grandes lignes de sa doctrine, telles qu'elles ressortent avec une clarté suffisante de l'ensemble des nombreux écrits que nous connaissons de lui.

C'est ce que nous allons faire en étudiant l'idée centrale de la philosophie philonienne, celle vers laquelle tous les éléments de cette philosophie convergent, et par laquelle elle a exercé une grande influence sur le développement philosophique ultérieur, l'idée du Logos. Nous ne nous occuperons des autres parties de la doctrine que pour autant qu'elles seront nécessaires à la détermination exacte de la notion du Logos, mais par le fait même nous serons conduit à donner un exposé de l'ensemble, sinon en détail, du moins dans les grandes lignes.

[1] Cpr. à ce sujet A.-F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie.* Halle, 1834. Vol. II en entier. — Gfrörer, ouvr. cité. — M. Zeller, ouvr. cité, p. 216-218. Il ne remonte pas aussi haut que les précédents.

CHAPITRE II

La Doctrine du Logos

I

LE MONDE ET DIEU. NÉCESSITÉ D'UN INTERMÉDIAIRE

Le monde se présente à l'homme sous deux aspects différents. D'une part, il n'offre que changements, il est sujet à un perpétuel devenir, à des modifications et des variations sans nombre; d'autre part, il révèle, sous la variété de ces phénomènes changeants, une unité constante qui semble dominer et diriger les phénomènes particuliers et les coordonner dans l'harmonie de l'ensemble. Toutes les philosophies partent de cette double donnée, même celles qui aboutissent à la négation de l'une des deux. Philon ne fait pas autrement. Tout ce qui dans l'univers est sensible, perceptible, est aussi sujet au changement et au devenir; mais à côté du monde sensible il reconnaît le monde invisible, purement intelligible, qui est éternel (*De opif. mundi*, 1. 3). De plus, ce qui est soumis au devenir, ce qui a été créé, en un mot le monde sensible, ne peut pas être à soi-même sa cause efficiente (*De Conf. ling.*, 1. 419). Il y a donc deux principes dans l'univers : le principe actif qui est l'Intelligence suprême, universelle, ὁ τῶν ὅλων νοῦς, et le principe passif (*De op. mundi*, 1. 2); en d'autres termes, l'existence de l'univers résulte du principe actif, constant, éternel, de Dieu.

Philon ne se donne d'ailleurs aucune peine pour prouver l'existence de ce monde invisible et de Dieu. Il la considère comme évidente, comme résultant nécessairement et immédiate-

ment de la contemplation de l'univers. Le monde, en effet, tel que nous le percevons, le monde sensible est la porte du monde invisible, ou plus exactement du monde intelligible, et c'est là toute sa valeur[1] (*Quod a D. mitt. somnia*, 1. 649). En le contemplant, l'esprit humain saisit instantanément Dieu: « *illico statim intellexit Deum* » (*Quæst. et solut. in Gen.*, *Sermo.* 2, p. 114)[2]. Il serait ridicule de ne pas reconnaître que Dieu existe; car toute œuvre suppose un ouvrier[3], toute constitution un auteur, et le monde étant une œuvre parfaite suppose un auteur parfait (*De monarchia*, 2. 214-217). Il suppose en outre un auteur distinct de lui, en ce sens que l'ouvrier ne peut pas être assimilé à l'œuvre. Philon exprime mainte fois son mépris à l'égard des philosophes naturalistes, qui identifient l'univers et Dieu et rendent à la créature les honneurs uniquement dus au Créateur (par exemple *De Abrah.*, 2. 11). Il était trop juif pour accepter le panthéisme absolu de certaines écoles philosophiques auxquelles il empruntait cependant de nombreux éléments, et, alors même que sa notion de Dieu frise à chaque instant le panthéisme et semble même parfois y tomber entièrement, la base de cette notion, la raison d'être du système entier est la transcendance divine, ou plutôt la distinction tranchée de Dieu et du monde, du Créateur et de la créature.

Les passages sur la nature de Dieu abondent dans les œuvres

[1] Il ne faudrait pas alléguer à l'encontre de cette assertion des passages comme *De præm. et pœn.*, 2. 415, où ceux qui veulent connaître le Créateur en partant de la créature sont traités de faiseurs de conjectures, puisqu'il s'agit dans ces passages de la connaissance de la nature divine, et non pas de l'affirmation de l'existence de Dieu. — Cpr. à ce sujet : M. Henri Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*. Turin, 1876, p. 17.

[2] Cette citation, comme toutes celles qui seront tirées des ouvrages de Philon retrouvés en Arménien, est faite d'après l'édition Aucher. Venise, 1826.

[3] Dans le premier traité *De Providentia* on trouve cet argument sous la forme, devenue célèbre plus tard, de la montre impliquant l'existence de l'horloger. Ce passage me paraît constituer une forte preuve contre l'authenticité du traité, puisqu'à l'époque de Philon les montres n'existaient pas. Ne sachant pas l'arménien je ne puis malheureusement pas contrôler l'exactitude de la traduction latine donnée par Aucher.

de Philon. Malheureusement ils sont aussi contradictoires que nombreux. Le principe fondamental qui dirige notre philosophe dans la détermination de la nature divine, me paraît être très-bien résumé dans ces lignes du livre « *De Sacrif. Abelis et Caini*, 1. 183 : « éloigne donc, ô mon âme, tout ce qui est créé, tout ce « qui est mortel, changeant, profane, de la notion du Dieu in-« créé, » etc. Dieu est l'opposé absolu du sensible, de la créature; Dieu est l'être parfait, et dans cette perfection Philon, conformément au génie religieux juif, donne une large part au côté moral : il faut exclure de la nature de Dieu tout ce qui n'est pas saint, tout ce qui est profane.

En partant de ce principe la détermination de Dieu sera d'abord toute négative. Naturellement Philon repousse avec indignation les anthropomorphismes si fréquents dans le Pentateuque (*Quod D. sit immut.*, 1. 282), pour n'y voir qu'une accommodation à l'intelligence des premiers disciples de Moïse. Dieu est esprit; il est le νοῦς universel, « pur esprit et esprit pur » (*De mundi op.*, 1. 2), c'est-à-dire sans aucun mélange avec ce qui n'est pas esprit, et d'une nature spirituelle parfaite. Il est exempt de tout changement, immuable et éternel (*Quod. D. sit immut.*, 1. 275 sqq.); de plus, privé de toute émotion, impassible (*eod. l.*, 1. 280), jouissant de cette béatitude permanente et inaltérable, de cette complète ataraxie qui, selon les idées stoïciennes du temps, constituait le bien suprême (*De Cherub.*, 1. 122. — *De septen.*, 2. 281). Il est exempt de tout mal (*De Cherub.*, 1. 154). Il est unique parce qu'il est parfait, en vertu de sa nature même, et seul il existe par lui-même (καθ'αὑτόν), parce qu'il n'a besoin de rien, parce que rien ne peut être ajouté à sa nature ; car si cela était possible, il serait changeant et périssable, ce qui est absurde (*2 Leg. alleg.*, 1. 66). En conséquence il est absolu, sans aucune relation avec d'autres êtres (*De nom. mut.*, 1. 582), en dehors de tout ce qui a été créé (*De Post. Caini*, 1. 229) ; autrement dit, il n'a aucune relation avec le fini. Il est l'être dont tous les attributs parfaits forment l'unité absolue et parfaite ; mais, par suite même de cette nature qui échappe à toute délimitation ou analyse, il est indéfinissable et indéterminable, il est dépourvu de toute forme, dépourvu de tout attribut distinct (ἀειδής, ἄποιος ; *Quod. det. pot. insid.*, 1. 208.

— 1 *Leg. alleg.*, 1. 50) : car dès que l'on veut analyser son essence, — et comment la comprendre sans cela? — on la détruit en rompant l'unité parfaite. On ne peut donc affirmer de Dieu qu'une seule chose, c'est qu'il est (*De prof.*, 1. 570). Son essence est insaisissable (*De nom. mut.*, 1. 579; 1 *De Mon.*, 2. 217). Quand même elle nous serait révélée, nous ne pourrions pas la saisir, de même que nous ne pouvons pas voir une lumière trop éclatante qui nous éblouit. Aussi ne peut-on trouver aucun nom adéquat à la nature divine, et faut-il se contenter de désigner approximativement Dieu par les termes τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν (*Quod a D. mitt. somnia*, 1. 655. — *De prof.*, 1. 258), ou bien, laissant le champ libre à l'imagination mystique, non-seulement déclarer Dieu au-dessus du temps et de l'espace (*De Post. Caini*, 1. 229), mais le décrire comme meilleur que le bien, plus ancien que l'unique, plus pur que l'un, plus heureux que le bonheur, et plus élevé encore s'il y a quelque chose de plus parfait (*De præm. et pœn.*, 2. 414. — *De leg. ad Cajum*, 2. 546).

Ainsi la détermination négative de Dieu nous a conduits à la séparation radicale de Dieu et du monde. La détermination positive nous conduira par contre à l'identification presque complète de Dieu et du monde, et, comme le fait très-bien remarquer M. Zeller (p. 306), Philon oscille perpétuellement entre ces deux modes de détermination. Toutefois M. Zeller ne me paraît pas faire ressortir l'unité du point de départ dans les deux cas. C'est toujours l'idée de la perfection absolue de Dieu qui, d'une part, conduit Philon à éliminer en Dieu tous les attributs de l'être en tant que finis, et qui, d'autre part, le force à se représenter Dieu comme l'activité absolue dans le monde, puisque la perfection implique l'action, l'état actif ou vivant étant supérieur à l'état passif ou mort. C'est l'exagération de chacun des modes de détermination qui le mène à la contradiction flagrante ci-dessus mentionnée, et cela avec d'autant plus de facilité que nulle part il ne donne une étude complète sur la nature divine, mais que, suivant l'habitude des commentateurs, il insiste chaque fois sur un côté spécial de la question, selon les exigences du texte commenté. — Dieu, déterminé au point de vue positif, est donc essentiellement et toujours actif; car un être parfait

doit être actif, et l'activité d'un être parfait ne peut être qu'illimitée, exempte de toute peine et de tout effort, au point même d'être sous ce dernier rapport assimilée au repos (1 *Leg. all.*, 1. 44. — *De Cher.*, 1. 155). Son œuvre est nécessairement bonne et exempte de mal, car il n'y a qu'un fou qui puisse faire Dieu auteur du mal (*De Agric.*, 1. 320. — *De prof.*, 1. 558) : Philon revient souvent sur cette idée qui lui paraît de la dernière évidence. Cependant l'activité de Dieu est universelle; il pénètre toutes choses dans leur essence (*De migr. Abr.*, 1. 466); il remplit toutes choses (*Quod Deus immut.*, 1. 281); il contient toutes choses et il n'est lui-même contenu par rien (*Res. Noe*, 1. 402). Une fois lancé sur cette voie, Philon la parcourt jusqu'au bout, et nous offre dans le premier livre des Allégories (1. 52) la formule complète du panthéisme, en disant de Dieu : εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν; et ailleurs il complète cette façon de penser en affirmant que tout ce qui n'est pas Dieu n'existe pas en réalité, substantiellement, mais n'a que l'apparence de l'existence (*Quod det. pot. ins. sol.*, 1. 222). En résumé, au point de vue positif, le Dieu de Philon est la raison dernière de toute réalité (comparez M. Zeller, p. 311).

Mais ce n'est pas tout. L'idéal de la perfection pour le juif Philon implique encore d'autres éléments qui introduisent une contradiction de plus dans le système. En effet, cette activité divine universelle, qui semble parfois se résoudre pour Philon dans un panthéisme tout stoïcien, se présente à l'âme religieuse du philosophe sous une autre face, celle de la toute-présence divine, de la Providence universelle qui veille sur son œuvre et la conserve après l'avoir créée. Dieu n'est pas une puissance aveugle; il ne serait plus parfait dans ce cas. C'est un être qui voit et connaît toutes choses, qui maintient la création dans l'ordre; c'est plus que le Dieu créateur et gouverneur de l'univers, c'est le Dieu-Père, et quiconque nie cette providence n'est qu'un athée (*Quod Deus immut.*, 1. 277. — *Quæst. in Gen.*, *Sermo*. 1, p. 46). Nous sommes bien éloignés ici de l'impassibilité et de la séparation absolue de Dieu que nous avons signalées plus haut. Dieu est réellement le père des hommes, qui va au-devant de leurs supplications, qui exerce sa miséricorde même avant sa justice, qui se réjouit des vertus de ses enfants, qui s'occupe des

veuves et des orphelins, qui veut être aimé, etc.[1] Ainsi après avoir reconnu en Dieu d'abord l'Être pur, dépouillé de tout attribut, exempt de tout rapport avec ce qui n'est pas Lui, ensuite la raison dernière de toute réalité, ce que nous appellerions aujourd'hui l'immanence divine, Philon nous présente Dieu sous un troisième aspect, celui de gouverneur intelligent et moral de l'univers, étant à l'égard des créatures dans le rapport d'un ouvrier à son œuvre ou d'un père à son fils.

Avant toutefois de rechercher comment il s'efforce de concilier ces notions contradictoires sur Dieu, il nous faut dire quelques mots du second principe de l'univers, de l'élément passif que nous avons mentionné. Autant les données sur la nature de Dieu sont nombreuses dans les œuvres de Philon, autant celles sur l'élément passif ou la matière sont rares, insuffisantes et obscures. La matière, nous dit-il (*De Sacr.*, 2. 261), est ce qui reste lorsqu'on dépouille les choses de leurs attributs et de leurs formes; elle est sans ordre, chaotique (πλημμελής), morte par elle-même (*Quis rer. div. hær.*, 1. 495). Elle est au-dessous, comme Dieu est au-dessus de toute détermination. Elle n'existe qu'en tant que susceptible d'existence, en sorte que l'on peut considérer le monde comme ayant été créé par Dieu ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (*3 De vita Mosis*, 2.176). Il ne faudrait pas toutefois en déduire, comme l'ont fait plusieurs interprètes, que Philon accepte la création *e nihilo* ou refuse toute existence à la matière. La preuve en est dans le passage même que nous venons de citer dans lequel Philon, se conformant ainsi à la cosmologie stoïcienne[2], déclare que c'est un des quatre éléments, l'air, qui a fourni l'aliment ou, comme nous dirions vulgairement, la pâte de la création. La preuve en est encore dans le terme οὐσία, fréquemment employé pour désigner la matière, mais surtout dans le fait, contradictoire il est vrai, que la matière est considérée comme l'origine du mal, ce qui est le principe fondamental de toute la morale philonienne où le mal est attribué à l'influence du corps matériel. Le mal, en effet, est défini par Philon abso-

[1] *3. Leg. all.*, 1. 130. — *Quod Deus immut.*, 1. 284. — *2 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 682. — *De sacrif.*, 2. 257 et 258, etc.

[2] Cpr. M. Zeller, ouvr. cité, IV, 136.

lument comme la matière ; « nihil enim mensuratum est, aut « numeratum, aut ordinatum apud malum, quandoquidem ple- « num est omni absurditate et immoderatione » (*Quæst. et sol. in Gen.*, *Sermo*. IV, p. 262 et 263). La matière n'est l'origine du mal que par la résistance qu'elle oppose à l'action divine, par l'inertie qui, en elle, résiste à toute organisation ; c'est en ce sens qu'elle est à la fois purement passive et la cause du mal, qu'elle existe tout en étant une pure possibilité d'être, la négation de l'être réel, ce qui nous paraît et ce qui est en réalité contradictoire. Mais l'inertie de la matière n'était pas considérée dans la cosmologie ancienne comme une action, illusion si longtemps partagée par la physique; et cette substance indéterminable, admettant toute forme et toute propriété sans en posséder aucune, pouvait être assimilée au non être, par des penseurs qui ne regardaient comme réellement existantes que les choses ayant un *mode d'être*, pénétrées par l'action créatrice et organisatrice de Dieu. L'absolument indéterminé peut être à la fois considéré comme être et comme non être : la philosophie moderne nous a suffisamment habitués à cette identité des contraires.

A la partie métaphysique de la notion de Dieu que nous avons exposée correspond la négation de l'existence de la matière; à Dieu, l'Être en soi, à Dieu, raison dernière de toute réalité, correspond le non être de la matière. D'autre part, la présence du mal dans le monde, la limitation de l'action divine dans l'univers, exigent la réalité d'un antidivin, qui soit la cause de ce mal et de cette limitation. La double notion de la matière est donc impliquée dans les données du problème, et nous pensons avoir expliqué comment, en partant de la conception ancienne de l'inertie de la matière et de celle de l'être telle que nous venons de la décrire, une pareille contradiction était possible, comment la matière pouvait être considérée à la fois comme purement passive, n'ayant pas d'existence réelle, et comme cause existante du mal. Mais dans les deux cas une même conclusion ressort de ce qui précède : la matière est le contraire de Dieu ; comme le dit fort bien M. H. Soulier (ouvr. cité, p. 27) : « La « matière en elle-même ne sera jamais conçue par Philon com- « me ayant sa source en Dieu ; elle est en dehors de lui. »

Au centre de toutes ces considérations contradictoires sur Dieu et sur la matière, nous voyons donc se dresser une contradiction fondamentale. Dieu, l'Être parfait, de l'essence duquel il faut exclure tout ce qui n'est pas parfait, l'Être qui ne peut avoir aucun rapport avec l'imparfait et le fini, se trouve cependant en perpétuelle communication avec le monde, pénétrant continuellement l'univers entier, et y rencontrant même un principe qui lui est absolument opposé. Il y a là une contradiction qui, si elle n'était pas vaincue, compromettrait irréparablement la perfection et l'absoluité de Dieu. C'est pour lever cette difficulté que Philon a recours à la conception d'êtres intermédiaires entre Dieu et le monde que nous pouvons désigner sous le nom commun de *Logos*. Ce Logos, l'intermédiaire entre Dieu et le monde, devra être à la fois inhérent à la nature divine d'une part, et de l'autre, responsable de ce qu'il fait en tant qu'être distinct de Dieu : il faut qu'il présente ce double caractère pour que les deux termes de la coutradiction qu'il est chargé de résoudre, subsistent en se conciliant, pour que ce soit toujours Dieu qui reste la raison dernière de toute réalité, et pour que, d'autre part, Dieu ne soit pas directement en rapport avec le fini et l'imparfait. Tous les interprètes de Philon et de l'école judéo-alexandrine sont d'accord sur la nécessité de cette conception dans la doctrine philonienne. D'ailleurs Philon n'eut qu'à suivre la voie qui lui avait été tracée par ses prédécesseurs. Il ne créa pas la conception du Logos[1] ; elle avait surgi naturellement dès que la spéculation sur la nature de Dieu et du monde eut abouti à la contradiction fondamentale que nous venons d'indiquer ; mais il la développa certainement beaucoup, et lui donna une forme originale qui fait qu'on peut parler du *Logos de Philon*. Il nous faut voir maintenant en quelle mesure cette conception du Logos, nécessaire dans le système de Philon, répond à son but, quelle est la portée de son rôle d'intermédiaire, ce que le Logos est par rapport à l'univers et par rapport à Dieu, quelle est sa nature propre, comment l'existence d'un intermédiaire de ce genre est logiquement concevable, et jus-

[1] Cpr. M. Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg, 1872, p. 215 sq.

qu'à quel point il ne présente pas, sous une autre forme, à un degré plus éloigné, les mêmes contradictions internes que la dualité dont il est censé fournir la conciliation et l'unité.

II

LE LOGOS. NOTION GÉNÉRALE

D'après ce qui précède, le Logos va se présenter à nous sous deux faces, dans le monde et en Dieu, représentant dans le monde l'activité suprême qui est en Dieu, et établissant ainsi les rapports entre l'objet de cette activité et sa source. Or, comme nous l'avons vu, Dieu est esprit ; ce qui est actif en Dieu, c'est l'intelligence divine, la pensée pensante, conformément à l'un des sens du mot grec λόγος. C'est par le Logos que Dieu agit, qu'il a créé et qu'il gouverne le monde. Ce Logos divin, qui est en Dieu, peut être considéré à part de l'essence de Dieu, de même que l'on peut abstraire et considérer à part de l'être humain la pensée créatrice qui est dans cet être.

Dans le monde, au contraire, nous n'avons plus affaire à la pensée pensante qui est en Dieu seul, mais à l'œuvre de cette puissance créatrice, à la pensée pensée, qui peut, elle aussi, être appelée Logos ou *parole* selon le second sens du mot grec λόγος. En effet, d'après les idées stoïciennes courantes, il n'y avait pas de distinction entre la pensée et la parole exprimant la pensée ; le même λόγος, qui était *pensée* tant qu'il restait dans la poitrine de l'homme, devenait *parole* lorsqu'il en sortait [1]. Aussi Philon ne se fait-il aucun scrupule de désigner la pensée pensée sous le nom de Logos. Et comme, conformément aux idées juives, il n'y a aucune différence entre une parole de Dieu et un acte de Dieu, comme une chose est par le fait même que Dieu dit qu'elle soit (*Quod a D. mitt. somnia*, I. 648. — *De Sacr. Ab. et Caini*, I. 175), Philon peut assimiler l'œuvre de Dieu à la

[1] Cpr. M. Zeller, ouvr. cité, IV, p. 61. Cette idée se justifiait au point de vue du matérialisme ou plutôt du panlogisme matérialiste des Stoïciens.

parole et celle-ci à la pensée de Dieu. C'est ainsi que l'œuvre de Dieu dans le monde ou la pensée divine se réalisant dans le monde est également le Logos. Philon exprime très-bien cette double notion du Logos par une comparaison du second traité *Quod a D. mitt somnia* (1. 691), où le Logos est simultanément représenté comme l'échanson, οἰνοχόος, et le breuvage, πόμα ; il est échanson en tant que raison divine produisant les idées ; il est breuvage en tant que pensée produite.

Y a-t-il là une contradiction au point de vue philonien ? c'est ce que nous ne pourrons décider que plus tard. En tout cas il y a confusion [1], d'autant plus grande que le même mot sert à désigner les deux notions et que Philon passe indistinctement de l'une à l'autre. Nous allons reprendre successivement chacune des deux faces de la question, étudier d'abord le rôle du Logos dans l'univers, la nature de la pensée pensée ; ensuite nous considérerons la pensée pensée dans son rapport avec la pensée pensante qui est en Dieu. Ordinairement les critiques suivent la voie inverse, ce qui, au premier abord, semble plus logique. Nous croyons préférable, après avoir indiqué les deux notions du Logos pour éviter toute obscurité, de commencer par l'étude du Logos dans l'univers, parce que les données fournies par les œuvres de Philon sont beaucoup plus nombreuses et plus claires sur cette question, que sur celle des rapports du Logos avec Dieu, laquelle du reste en dépend.

III

ROLE DU LOGOS DANS L'UNIVERS

§ 1er

Le Logos dans le Macrocosme.

Le Logos est à la fois le créateur et le conservateur du monde, naturellement en qualité d'intermédiaire, Dieu restant la

[1] Cpr. M. H. Soulier, ouvr. cité, p. 67.

source dernière de toute réalité, de toute création et de tout gouvernement de l'univers. C'est donc par l'examen des idées de Philon sur l'origine du monde que nous arriverons à la détermination du rôle du Logos dans l'univers. Hâtons-nous toutefois d'avertir le lecteur que nous traiterons à part, dans le paragraphe suivant, tout ce qui tient à la création de l'âme humaine et aux rapports du Logos avec l'homme, cette séparation étant absolument nécessaire pour donner quelque clarté à notre exposé.

Nous avons déjà constaté que le monde n'a pas sa cause en lui-même, qu'il a été créé. Dans la création que Philon, d'accord avec Platon, considère comme une œuvre parfaite, il faut distinguer la cause première, l'élément passif, l'organe et le but. La cause première, τὸ ὑφ' οὗ, est Dieu ; l'élément passif, le *substratum*, τὸ ἐξ οὗ, est la matière ; l'organe, τὸ δι' οὗ, est le Logos de Dieu ; et le but, la cause finale, τὸ δι' οὗ, est la bonté de Dieu (*de Cher.*, 1.162). Nous connaissons les idées de Philon sur Dieu et sur la matière, et nous savons que par création il faut entendre, non pas la création *e nihilo*, mais plutôt une sorte d'organisation. La cause finale du monde, la bonté de Dieu, n'a pas d'importance pour nous en ce moment. Observons seulement que Philon suit ici encore l'exemple de Platon, comme lorsqu'il affirme que la création n'a pas eu lieu dans le temps (1 *Leg. alleg.*, 1. 44), parce que le temps lui-même ne peut pas se concevoir avant le monde, avant la succession des phénomènes dont il est la mesure. Ce qui nous importe, c'est l'organe de la création, le Comment, τὸ δι' οὗ, le Logos intermédiaire nécessaire. Le traité *De mundi opificio* (1. 4 sqq.) va nous donner les grandes lignes de ce mode de création.

Dieu, sachant que rien de sensible ne serait sans défaut à moins d'être fait à l'image d'un type immatériel, purement intelligible et par conséquent inaltérable, créa d'abord le monde des idées, des archétypes intelligibles, contenant autant d'espèces intelligibles qu'il y a d'espèces réalisées dans le monde sensible. De même, en effet, que l'architecte, qui doit construire une ville, trace d'abord idéalement le plan de cette ville dans l'ensemble et jusque dans les moindres détails, avant de commencer les travaux qui ne seront que la réalisation sensible de

ce plan idéal : de même Dieu, lorsqu'il voulut créer la grande cité qui s'appelle l'univers, conçut d'abord le type idéal de cet univers, avant de le réaliser dans le monde sensible. Et de même que le plan de la ville idéale est empreint dans l'esprit de l'architecte, de même le monde intelligible n'a pas d'autre lieu que le Logos de Dieu, la raison divine qui l'a organisé, puisqu'il n'y a pas d'autre lieu qui puisse contenir seulement la plus simple de ces idées.

Il y a donc une double création ou plutôt une création à deux degrés : premièrement celle du monde des idées-types qui a lieu dans le Logos et par le Logos, et secondement la création du monde sensible, fait à l'image du monde des idées, à l'image du Logos et par le Logos (*1 Leg. all.*, 1. 43). Le double récit de la création dans la Genèse fournit à Philon une base scripturaire suffisante pour étayer cette théorie. Rien ne peut exister dans le monde sensible sans avoir son idée-type correspondante dans le monde intelligible, au point que, non-seulement chaque chose sensible particulière a son type ou paradigme intelligible particulier, mais que de plus il y a une idee du sensible en soi comme il y a une idée de l'intelligible en soi, à laquelle toute chose sensible ou tout intelligible participent en dehors de leurs paradigmes particuliers, par le fait même qu'ils ont le caractère du sensible, αἰσθητόν, ou de l'intelligible, νοητόν (*1 Leg. alleg.*, 1. 47).

Avant de considérer ces idées-types dans leur unité ou dans le Logos, il faut se faire une juste idée de leur nature. Elles sont invisibles, insaisissables quant à leur essence (*1 de Mon.*, 2. 218), mais cependant intelligibles par leurs manifestations. Elles ne sont pas seulement, en effet, des modèles inertes ; elles sont aussi des forces, comme l'indique le nom sous lequel Philon les désigne le plus souvent, celui de δυνάμεις (quelquefois aussi λόγοι, p. e. *De conf. ling.*, 1.409, et *passim*), en sorte que si la nature intime de ces forces est inaccessible à l'esprit humain, leur action tout au moins peut être connue. Elles sont des types, mais des types actifs, étant eux-mêmes cause de leur reproduction dans l'image, quelque chose comme une combinaison des *logoi* stoïciens et des *idées* platoniciennes [1]. En tant que

[1] M. Zeller, ouvr. cité, V. 314. Remarquons toutefois avec M. Heinze (ouvr. cité, p. 225) que les idées-types de Philon ne sont pas, comme

produits purement spirituels de la raison divine et formes idéales de tout ce qui existe, elles sont à bon droit nommées *idées* (*1 de Mon.*, 2. 219); en tant que causes actives, elles s'appellent δυνάμεις. La nature de leur action est indiquée dans ce passage du premier traité *de Monarchia* (2. 219): « elles donnent des « modes d'être à ce qui n'en a point et des formes à ce qui est « informe,.... elles donnent des caractères spécifiques [1] à cha- « que chose, ordonnent ce qui est sans ordre; elles délimitent, « déterminent, configurent ce qui est sans limites, ce qui est « indéterminé, ce qui n'a pas de forme, et, d'une manière géné- « rale, transforment le pis en mieux. » Le mode de leur action est donné à la page précédente en ces termes : « elles agissent, « telles que les sceaux qui, lorsqu'on les approche de la cire ou « de quelque autre matière analogue, y produisent des emprein- « tes innombrables, sans en être eux-mêmes affectés en rien, « restant toujours les mêmes. » La comparaison des δυνάμεις ou idées-forces avec des sceaux est ce qui nous en donne la notion la plus claire. Un sceau ou un cachet, σφράγις, immatériel, par conséquent une pure forme, déterminée, nettement définie, s'imprimant par une force qui lui est inhérente dans la matière indéterminée et susceptible de prendre toutes les formes, voilà une idée-force de Philon. Et comme la matière, avant d'avoir subi cette impression de l'idée, avant d'avoir une forme ou un mode d'être, est considérée par l'auteur comme n'existant pas, il en résulte que c'est réellement par l'intermédiaire de ces idées-types que Dieu a créé le monde (cpr. I *Quæst. in Gen.*, p. 37). Nous trouvons dans le traité *De nom. mutatione* (1. 598) un passage qui résume bien la notion philonienne; en parlant de l'idée archétype il dit : « c'est par elle « que ce qui était sans forme et sans mode d'être a reçu une » forme et une empreinte» (τὰ πάντ' ἀνείδεα ὄντα καὶ ἄποια σημειωθέντα ἐτυπώθη), c'est-à-dire que la matière qui n'était rien auparavant doit à l'empreinte de l'idée d'avoir pris une forme en devenant le signe extérieur de l'idée, en manifestant la forme, la configu-

celles de Platon, incréées, mais qu'elles sont le produit de la pensée pensante de Dieu.

[1] Il faut lire ici εἰδοποιοῦσι, et non ἰδιοποιοῦσι. Le contexte l'exige d'une manière évidente. D'ailleurs εἰδοποιοῦσι se retrouve avec le même sens dans un même contexte (*De Sacrif.*, 2. 261).

ration, la délimitation de l'idée. C'est ainsi que les idées-forces peuvent être appelées les liens indissolubles que Dieu a mis autour de toutes choses et qui leur sont inhérents (*De conf. ling.*, 1. 430), puisque sans ces liens les choses n'existeraient plus, n'ayant plus ni forme ni mode d'existence.

Ce monde des idées, modèle du monde sensible, est ramené à l'unité dans le Logos, comme nous l'a appris la comparaison avec le plan d'une ville idéale contenu dans la raison de l'architecte chargé de la construire. Mais c'est ici qu'il faut bien distinguer les deux acceptions du mot Logos que Philon confond perpétuellement. Le Logos ou la raison de Dieu est le lieu des idées (*De mundi op.*, 1. 4 sqq.). Le monde des idées est établi, ἱδρυθείς, contenu dans la raison de Dieu. Mais il est lui-même le Logos dans la seconde acception du terme, le Logos tel que nous le considérons actuellement, la pensée pensée qui est déjà constituée dans la pensée pensante et qui y forme un tout. C'est uniquement dans ce dernier sens que nous employons ici le mot Logos.

Le Logos est l'ensemble des idées-types ; il est le tout dont elles ne sont que les parties. Selon l'expression de Philon il en est la métropole par excellence (*De prof.*, 1. 560). Il les renferme puisqu'en lui les constitutions des autres choses sont écrites et comme incrustées (*1 Leg. all.*, 1. 47), ce qui fait que Moïse a pu le désigner dans le Pentateuque sous le nom de livre. Toutes choses sont dans son sein et il pénètre toutes choses (*De conf. ling.*, 1. 425), c'est-à-dire que les choses n'existent réellement que par leur participation au Logos (*Quis rer. div. hæres*, 1. 499)[1]. De même que chaque idée particulière est le sceau d'une chose particulière dans l'univers, le Logos est le sceau général dont l'univers tout entier est l'empreinte (*De prof.*, 1. 547). Tout ce que nous avons dit sur la nature des idées considérées comme sceaux s'applique ici en grand au Logos. C'est ainsi que le Logos est appelé le sceau de Dieu ou mieux encore la forme du sceau de Dieu χαρακτὴρ τῆς σφραγῖδος τ. θ. (*De plant. Noe*, 1, 332), l'idée des idées d'après laquelle Dieu a formé le monde (*De migr. Abrah.* 1. 452), le commencement de la créa-

[1] Cpr. M. H. Soulier, ouvr. cité, p. 75.

tion (*1 Leg. all.*, 1. 47), l'archétype, le sceau primordial (*De mundi op.*, 1. 5). — Mais si le Logos est l'ensemble des idées-types, il est aussi l'ensemble des forces inhérentes aux idées. Il est la δύναμις « qui a posé et organisé toutes choses » (*De conf. ling.*, 1. 425); il est le lien de toutes choses, et dans une comparaison peu exacte Philon nous montre le Logos revêtu du monde comme d'un habit, de même que l'âme a pour vêtement le corps (*De prof.*, 1. 562). L'effet de son action dans le monde se confond naturellement avec celui de toutes les idées-forces particulières.

Mais ici les noms donnés au Logos nous fournissent quelques détails plus précis. En s'imprimant comme un sceau dans la matière, il la taille, pour ainsi dire; en lui donnant une forme définie, il la divise, il est réellement un λόγος τομεύς. Il établit dans le monde sensible, dans l'image dont il est le modèle, toutes les distinctions et les séparations typiques du monde des idées dont il est l'unité harmonique. Il sépare ainsi les contraires et produit la diversité dans le monde sensible ; et cependant c'est lui qui réunit les contraires dans l'unité et l'harmonie de l'ensemble [1]. Pour Philon, en effet, les choses sensibles sont formées par l'union et la synthèse supérieure des contraires, comme déjà pour Héraclite et les Stoïciens à la physique desquels il emprunte non-seulement ce principe général, mais encore presque tous les détails de la composition matérielle du monde. Par l'effet de son action sur la matière le sceau universel ou le Logos peut donc être appelé τομεύς (*Quis rer. div. hær.* 1. 492). Il ne faut voir dans cette expression empruntée par Philon à une philosophie antérieure qu'une simple détermination, plus précise, de l'action du sceau universel; toutes les dénominations du Logos que nous énumérons ici nous ramènent à cette notion. Telle est aussi la valeur de l'expression *præmetitor* appliquée au Logos dans le premier livre des *Quæst. in Gen.* (p. 5; cpr. IV, p. 262 et 263). Il est la mesure de toutes choses, puisqu'il donne une forme définie à ce qui n'en avait pas et que toute forme ou délimitation définie implique une mesure.

[1] *II Quæst. in Exod.*, p. 545. — *II Quæst. in Gen.*, p. 136. — Cpr. à ce sujet M. Max Heinze, ouvr. cité, p. 226 sqq.

Une question moins claire est celle du principe de cette action du Logos. Comment l'ensemble des idées-types ou le Logos entre-t-il en rapport avec la matière, comment se fait l'application du sceau sur la matière? Nous avons dit un peu plus haut que les idées-types s'impriment dans la matière par une force qui leur est inhérente, et nous serons toujours obligés de nous contenter d'une réponse quelque peu vague à cette question. D'une part, le Logos est contenu dans la raison divine; d'autre part, il est dans le monde sensible, et cependant la raison divine et le monde sensible sont distincts. Philon cherche à résoudre cette difficulté, non pas en admettant un dédoublement du Logos, mais plutôt en supposant une sorte d'extension du Logos qui, en se dilatant, en s'allongeant par une tension intérieure, pénétrerait ainsi le monde entier [1]. De même que l'esprit humain, contenu dans un espace aussi restreint que le cerveau ou le cœur, embrasse cependant l'univers entier en se distendant, par une espèce d'étirement, de même le Logos pénètre jusqu'aux extrêmes limites de l'univers, sans se rompre; « car, « ce qui est divin ne se divise pas, mais se distend » (ἐκτείνεσθαι) [2]. Philon a recours à des images matérielles pour se faire comprendre, d'autant plus que les comparaisons et les expressions de ce genre lui étaient fournies par la philosophie stoïcienne, qui les appliquait avec succès à son Logos plus ou moins matériel. Chez lui ce sont des images sans aucune portée philosophique; car rien ne lui était plus antipathique que le matérialisme, et il affirme trop souvent la complète spiritualité de son Logos pour qu'on puisse soupçonner, même un instant, des traces de matérialisme dans sa conception [3]. C'est ainsi qu'il compare plusieurs fois la création à une pluie : Dieu aurait fait pleuvoir sur la matière les types intelligibles, et de même que chaque goutte d'eau laisse son empreinte sur le sol, chaque idée-type aurait laissé son empreinte dans la matière (*2 Quod a D. mitt. somnia*,

[1] Cpr. Dähne, ouvr. cité, I, p. 267.

[2] *Quod det. pot. insid. sol.*, 1. 209. — *De post. Caini*, 1. 229. — *De nom. mut.*, 1. 582. — *2 Quæst. in Exod.*, p. 548, etc.

[3] M. Max Heinze, ouvr. cité, p. 541, exagère l'influence du matérialisme stoïcien sur Philon.

1. 688). Ou bien il compare l'action de l'idée-archétype à un rayonnement; ce qui, avec les idées stoïciennes sur l'unité de nature des rayons dans le soleil et en dehors du soleil, équivaut à une extension de la source lumineuse elle-même (*De Cherub.*, 1.156). Ces expressions métaphoriques lui étaient indispensables pour donner une notion approximative de ce qu'il entendait par l'énergie inhérente au Logos, cette force intérieure qui pousse l'ensemble des idées-types à s'imprimer dans ce qui leur est extérieur, dans la matière. Philon ne réussit pas mieux que tout autre philosophe à expliquer l'inexplicable : le comment de l'action d'une force, principe purement immatériel, sur la matière, et l'essence d'une force ou le principe en vertu duquel une force est une source d'action. Si l'essai de solution qu'il en donne nous paraît insuffisant, il faut, cette fois-ci, en accuser le problème et non pas le philosophe. Remarquons toutefois qu'il n'emploie pas le terme d'émanation pour expliquer la présence des idées-types dans le monde sensible, qu'il ne semble même pas être arrivé à cette notion de l'émanation qui plus tard devait jouer un si grand rôle dans la philosophie alexandrine et qui, ou bien supprime l'un des termes de la difficulté, ou bien la laisse subsister tout entière, se bornant à en éloigner la solution. Car ce n'est pas la présence isolée du mot « emanatio » dans le second traité des *Quæst. in Gen.*, dans une traduction, qui peut, à elle seule, renverser notre conclusion basée sur tout l'ensemble des œuvres de Philon. La notion philonienne conduira ses successeurs à l'idée de l'émanation et de la valeur décroissante des êtres correspondant à leur éloignement croissant de la source ; mais elle-même ne nous offre encore rien de pareil. Le Logos de Philon est le sceau universel qui s'imprime dans la matière en se distendant.

A cet égard on peut regarder le Logos comme l'intermédiaire et l'organe de Dieu dans la création (*De migr. Abrah.*, 1. 437). C'est lui, l'ensemble des idées-forces, la pensée pensée, c'est lui qui entre directement en rapport avec la matière pour l'organiser, pour opérer la création, ce que Dieu, en vertu de sa nature, ne pouvait pas faire (*De sacr.*, 2. 261). C'est lui aussi qui conserve le monde, puisque son action sur la matière, après avoir commencé lors de la création, se perpétue toujours. La conser-

vation du monde est comme une sorte de reproduction continue de la création. M. Max Heinze (p. 243) fait remarquer avec raison l'analogie du Logos (il vaudrait mieux dire : de cette face du Logos) avec le point de vue dominant de la physique stoïcienne, avec la loi universelle, εἱμαρμένη, la causalité universelle et absolue. Dans le traité *De nom. mut.* (1. 598) nous trouvons cette détermination caractéristique du cosmos; « il est la néces« sité (εἱμαρμένη), la correspondance et le rapport de toutes choses, « ayant un enchaînement indissoluble. » Il ne faut pas exagérer l'importance de ce point de vue stoïcien dans la doctrine de Philon, et nous aurons l'occasion de voir plus loin combien notre auteur y est infidèle. Mais, outre l'autorité du passage cité, la notion même du Logos que nous venons d'exposer nous conduit à reconnaître la causalité universelle et absolue du monde dans l'enchaînement et le rapport des idées-forces, c'est-à-dire dans le Logos qui crée et conserve l'univers par l'empreinte de lui-même qu'il imprime dans la matière.

Jusqu'à présent le rôle du Logos dans l'univers paraît clair : il offre une unité réelle et se présente comme une conception logique. Malheureusement ce n'est là qu'un des côtés du Logos, une des faces de son rôle dans le monde, que nous avons dégagée pour la faire mieux ressortir, mais qui dans les œuvres de Philon se trouve mélangée et confondue avec d'autres conceptions. Cette confusion de conceptions différentes, désignées par des termes identiques, constitue la plus grande difficulté dans l'analyse de la doctrine de Philon. Les δυνάμεις, en effet, que nous avons jusqu'à présent considérées comme des idées-forces, répondent également à une conception toute différente, et à ces nouvelles *Dunameis* correspond un Logos différent de celui que nous avons étudié. Aux yeux de Philon, cette distinction n'existe pas ; il se sert des mêmes expressions pour rendre les deux notions et passe de l'une à l'autre sans aucun scrupule. Ajoutons que la seconde, moins philosophique, moins bien définie, est aussi celle que nous rencontrons le plus souvent dans les écrits de notre auteur.

Les Dunameis, dans la seconde acception du mot, sont des Puissances de Dieu, des attributs actifs de Dieu. Il est difficile d'en donner une définition exacte, parce que leur nature est

dans beaucoup de passages indécise et flottante, aussi bien que leur nombre. Dans le traité *De conf. ling.*, (1. 431) Philon déclare même qu'il est impossible d'en connaître le nombre. Ailleurs il le détermine, mais d'une manière variable, selon les nécessités de l'allégorie ou les caprices du symbolisme numérique, six dans un passage (*De prof.*, 1. 561), sept dans un autre (*2 Quæst. in Exod.*, p. 515 et 516). Dans le premier passage ce sont : le Logos, la puissance créatrice, la puissance royale ou gouvernante, la puissance miséricordieuse et la puissance législative qui se distingue en deux, celle qui ordonne ce qu'il faut faire et celle qui défend ce qu'il ne faut pas faire. Elles sont ainsi rangées par ordre d'importance et distribuées en deux groupes, les trois premières étant les plus importantes et ayant rapport à l'univers en général, les trois dernières agissant seulement à l'égard de l'homme. Dans le second passage cité, beaucoup plus fantastique, nous retrouvons le Logos et les deux puissances créatrice et royale, mais les quatre autres diffèrent ; ce sont : Dieu, la puissance bienfaisante, la puissance malfaisante et le monde. La présence de Dieu et du monde dans cette énumération suffit à en démontrer le caractère fantastique et à lui ôter toute valeur réelle. Ailleurs il est question d'une δύναμις προνοητικὴ (*De leg. ad Cajum*, 2. 546), correspondant probablement à ce que nous appellerions la Providence. Ailleurs encore l'on rencontre une Puissance nommée Commencement (ἀρχή), qui tantôt est identifiée avec la puissance créatrice, tantôt au contraire en est soigneusement distinguée (*De sacr. Ab. et Caini*, 1. 173). — Toutes les Puissances peuvent être rangées en deux catégories : les puissances bienfaisantes qui assurent le salut et dont la principale est la puissance créatrice, appelée aussi Bonté ou Grâce, et les puissances qui répriment ou châtient dont la principale est la puissance royale [1]. Les noms mêmes que nous venons d'énumérer, montrent combien peu la nature de ces Puissances est précisée par Philon.

Nous les avons définies : des attributs actifs de Dieu ; mais cette définition n'est pas absolument exacte, parce qu'elle n'implique pas la distinction entre les Puissances et Dieu. Si, d'une

[1] *De conf. ling.*, 1.431.— *Quis rer. div. hæres*, 1.496.—*De Abrah.*, 2.22.

part, en effet, Philon admet que Dieu agit dans le monde par l'intermédiaire de ses Puissances ou de ses attributs, d'autre part il considère les Puissances elles-mêmes comme séparées de Dieu, de même qu'il distingue et sépare en Dieu la pensée pensante de l'essence divine elle-même. Nous rechercherons plus loin, en traitant des rapports du Logos avec Dieu, jusqu'à quel point une pareille distinction est concevable. Pour le moment, il nous suffit d'établir par des textes la réalité de l'existence distincte des Puissances. D'une manière générale, elles font dans le monde ce qu'il ne serait pas convenable que Dieu fît lui-même (*De conf. ling.*, 1. 431. — *De prof.*, 1. 556): elles punissent le mal, elles détruisent ce qui doit être détruit (*De Abrah.*, 2. 22). D'après les bases de la notion philonienne sur Dieu, qui excluent tout contact de l'essence divine avec le monde imparfait, les Puissances doivent toujours servir d'intermédiaires à Dieu, même lorsqu'il s'agit de faire le bien, et le fait seul qu'il y a des Puissances dites bienfaisantes prouve que Dieu se sert d'intermédiaires pour faire le bien comme pour faire observer la loi, pour créer comme pour détruire. Or, si l'action des Puissances n'implique pas l'action directe de Dieu, si une punition infligée par la puissance législative, par exemple, n'est pas une punition infligée directement par Dieu, il faut bien que les Puissances soient distinctes et séparées de Dieu. — Dans la description de l'apparition divine que vit Abraham dans les plaines de Mamré, l'Éternel est dit entouré comme d'une garde par ses deux Puissances les plus élevées, et la distinction entre Dieu et ses Puissances est nettement accentuée (*De sacr. Ab. et Caini*, 1. 173). Dans un passage déjà cité (*De prof.*, 1. 561), il est dit que l'homme ne pouvant pas, suivant son degré de développement, s'élever jusqu'aux Puissances les plus élevées, doit se réfugier auprès des Puissances moins élevées qui lui révéleront au moins un des côtés de l'activité divine. Ce texte implique la distinction des Puissances et de Dieu, puisqu'on peut saisir celles-là sans saisir celui-ci, et puisqu'elles sont entre elles dans un rapport pour ainsi dire hiérarchique. — Pour combattre cette thèse on ne peut pas s'appuyer sur les nombreux passages où Dieu est représenté comme agissant directement dans le monde, parce qu'il y en a un nombre égal où Dieu est représenté comme

n'ayant aucun rapport avec le monde, et que, pour sortir de cette contradiction, résultant d'un langage peu précis, il faut bien se baser sur les passages où Dieu est représenté comme agissant par des intermédiaires ; mais c'est là reconnaître par le fait même la distinction de Dieu et des intermédiaires. On ne saurait pas non plus faire valoir en faveur de leur identification le fait que Dieu est appelé θεός, lorsque sa bonté est visée, et κύριος par rapport à sa puissance royale (*De sacr.*, 2. 258, etc.), puisque Dieu, l'Être insaisissable, ne peut être nommé que d'après les manifestations du divin dans le monde. Nous pouvons donc hardiment considérer les Puissances comme distinctes de Dieu, en nous rappelant toutefois que, par un autre côté, elles sont en Dieu, elles sont les attributs de Dieu.

Mais si les Puissances sont distinctes de Dieu, elles sont bien mal distinguées les unes des autres, puisqu'elles rentrent les unes dans les autres et que la confusion, l'obscurité, si fréquentes dans les conceptions de Philon, règnent ici plus peut-être que partout ailleurs. Voici toutefois la conclusion la plus plausible que l'on puisse tirer des données de Philon. Tout ce qui dans le monde suppose une activité divine de même caractère est attribué à une seule et même Puissance; tout ce qui présente le caractère d'une création est attribué à la puissance créatrice ; tout ce qui est du ressort du gouvernement du monde est attribué à la puissance royale, et ainsi de suite. L'activité divine considérée successivement dans chacun de ses caractères spéciaux constitue autant de Puissances. C'est là ce qui explique le vague et la confusion qui règnent dans la détermination du nombre des Puissances. Pour éviter ces écueils, il aurait fallu distinguer et classer *tous* les caractères de l'activité divine ; or Philon n'a pas fait une analyse de ce genre, et les quelques caractères distincts qu'il a constitués en Puissances, sont mal choisis et réductibles les uns aux autres. D'ailleurs, dans ce domaine encore, il n'a guère fait que développer l'héritage légué par ses prédécesseurs philosophiques et qui, à peu près à la même époque, devait fournir aux premiers gnostiques la base de leurs systèmes fantasmagoriques et de leurs hiérarchies d'Éons.

Pour quiconque admet cette détermination de la nature des Puissances, il est possible de se rendre compte comment Philon

a pu confondre et désigner par le seul terme δυνάμεις les Puissances et les idées-forces[1]. Nous avons vu, en effet, qu'il y a une Idée de l'intelligible en soi et du sensible en soi, c'est-à-dire qu'il y a des idées-types de qualités, de modes d'être. Il est évident que les idées-types de ce genre se distinguent de celles que nous avons étudiées en ce qu'elles ne sont pas, comme ces dernières, des sceaux de forme définie s'imprimant dans la matière. Cependant ce sont de purs intelligibles, ayant un caractère propre, étant, pour ainsi dire, le type idéal d'un caractère commun à certaines choses, du caractère d'intelligibilité, par exemple, pour les choses intelligibles, du caractère de perceptibilité pour les choses perceptibles. Ainsi il doit y avoir de même des idées-types générales pour tout ce qui a le caractère de création, de législation morale, etc.; et comme les idées-types sont aussi des idées-forces et que plus elles sont générales, plus aussi la force qui leur est inhérente est générale, nous arrivons à retrouver les différentes Puissances dans ces idées-types générales. Nous n'avons pas à juger la valeur de cette assimilation qui est plus spécieuse que réelle, puisque des idées-types générales comme celles de l'intelligibilité ne représentent rien à l'esprit, que ce sont des attributs et non plus des types; nous cherchons seulement à montrer par suite de quelle illusion Philon a pu confondre ce qui est absolument distinct. Dans les deux acceptions les Dunameis font subir l'action divine à la matière, seulement les Puissances sont des idées plus générales qui relient entre elles et groupent les idées-types particulières, ce qui permet de dire que le monde intelligible est fixé (ἐπάγη *De Conf. ling.*, 1. 431) par les Puissances. Dans les deux acceptions enfin le principe d'action des Dunameis est le même, celui d'une extension par le rayonnement. Elles émettent une lumière très-brillante (*Quod D. immut.*, 1. 284). — Mais en même temps ce dernier passage nous fait toucher du doigt une différence capitale entre les idées-types et les Puissances, que toutes les assimilations ne peuvent faire disparaître, c'est que les Puissances sont incréées,

[1] Voir un curieux exemple de cette confusion dans le récit de l'apparition de Mamré: *De sacr. Ab. et Caini*, 1. 173 sqq.; et *De Abrah.*, 2. 17 sqq.

tandis que les idées-types sont créées, puisqu'elles sont le produit de l'intelligence créatrice de l'architecte universel.

Telles sont les Puissances dans le système philonien. A cette seconde conception des Dunameis correspond naturellement une seconde conception du Logos. Le même vague qui règne sur la nature positive des Puissances domine aussi la nature de ce Logos, et, de plus, le manque de détermination précise se fait sentir également dans la relation du Logos et des Puissances. Nous avons pu remarquer dans les énumérations de Puissances que le Logos est parfois regardé comme l'une d'elles, et même comme la principale, puisque l'auteur le cite en tête des autres. Cette observation est confirmée par des textes positifs où le Logos est dit le conducteur des autres Puissances (*De prof.*, 1. 561). Mais il est plus que cela. Il est presque toujours substitué aux différentes Puissances dans les genres d'activité qui leur sont spécialement dévolus. Ainsi Philon parle perpétuellement de la création par l'intermédiaire du Logos, au lieu de mentionner la puissance créatrice ; nous verrons à l'instant le Logos gouverneur de l'univers et jouant le rôle de la puissance royale ; dans les rapports moraux de l'homme avec Dieu on n'aperçoit presque jamais la puissance législative, alors qu'il est continuellement question du Logos. C'est que celui-ci est plus que la première des Puissances : il en est le lien et la condition ; car en dehors du Logos les Puissances n'agiraient pas, ne se manifesteraient pas. Dans l'explication allégorique des chérubins à l'épée flamboyante qui gardent le paradis, Philon voit, d'après une révélation extatique, les deux grandes Puissances de Dieu et au milieu d'elles le Logos (*De Cher.*, 1. 144) ; mais ce dernier, qui est au milieu, peut être considéré comme le lien, συναγωγός, des deux autres, « parce que c'est par le Logos que Dieu gouverne « et exerce sa bonté. » C'est en ce sens que le Logos peut être appelé la métropole des Puissances comme il l'est des idées-types ; il les contient toutes parce que c'est en lui et par lui qu'elles se manifestent toutes. Si chaque Puissance peut être considérée comme un caractère-type spécial sous lequel se manifeste l'activité divine, le Logos sera l'ensemble des caractères de cette activité, ce qui revient à dire que le Logos, en tant que lien et ensemble des Puissances, est l'activité divine se mani-

festant et considérée dans l'acte de sa manifestation, indépendamment de la source première dont elle provient en dernière analyse, c'est-à-dire indépendamment de Dieu.

Comme les Puissances particulières, le Logos est distinct de Dieu, puisque l'ensemble des Puissances doit être dans la même relation avec Dieu que les Puissances elles-mêmes. Aussi le Logos, sous cette seconde forme, est-il réellement l'intermédiaire entre Dieu et le monde, comme il l'était en qualité d'ensemble des idées-forces? La position qu'il occupe à l'égard des Puissances et le rôle de celles-ci nous conduisent à cette conclusion, en vue de laquelle Philon établit d'ailleurs toute la doctrine du Logos. Nous verrons plus loin jusqu'à quel point l'étude des rapports du Logos avec Dieu ne détruit pas la réalité de cette distinction, et n'annule pas par le fait même la nature d'intermédiaire que Philon désire sauvegarder dans le Logos.

Quant au mode d'action, il est le même pour le Logos que pour les Puissances, le rayonnement. Mais il faut bien se rappeler que le plus souvent Philon ne le détermine pas, et se borne à affirmer l'action du Logos sans indiquer le comment de cette action. Ceci éclate surtout dans les nombreux passages où le Logos est représenté comme le gouverneur de l'univers et dont il faut dire quelques mots. Cette partie des attributions du Logos constitue en réalité le domaine de la puissance royale.

Le Logos, en effet, comme ensemble des Puissances, joue surtout un grand rôle lorsqu'il s'agit du gouvernement de l'univers, tandis que, dans l'explication de la création, il apparaît plutôt comme ensemble des idées-types. Sous ce dernier rapport il est bien aussi conservateur du monde, puisqu'il se présente quelquefois comme la causalité universelle et absolue, la εἱμαρμένη : mais alors il n'est pas précisément le gouverneur du monde. Or la distinction entre le Logos, loi universelle, et le Logos, gouverneur de l'univers, correspond tout justement à la distinction entre le Logos, ensemble des idées-types, et le Logos, ensemble des Puissances. Ici le Logos n'est plus seulement la loi, la détermination dynamique absolue de l'univers, réalité abstraite : il est le gouverneur moral et intelligent de l'univers ou du moins il agit comme tel.

Je pense toutefois qu'il est possible de suivre encore ici la

filière par laquelle Philon est conduit de la première conception à la seconde et d'expliquer, ainsi que nous l'avons fait pour les Dunameis, comment il peut confondre dans un même être, sous un même nom, ces deux conceptions différentes. Nous avons vu que le Logos, ensemble des idées-types, est conservateur de l'univers en maintenant dans le monde l'enchaînement et le rapport des idées-forces. Si, au lieu de se représenter la réalité abstraite d'un ensemble d'idées-forces, l'on se représente l'ensemble des Puissances de Dieu ou l'activité divine se manifestant dans l'ensemble de ses caractères, on peut considérer la conservation du monde comme résultat de l'activité divine *distribuant* toutes choses dans le monde conformément à ses propres caractères. Cette dernière manière de considérer les choses sera beaucoup moins claire et beaucoup moins philosophique, puisqu'elle n'explique pas comment se fait une pareille distribution; mais, par suite justement de ses lacunes, elle permettra de substituer à une activité abstraite, à la loi universelle, une activité plus ou moins concrète, de remplacer le Logos τομεύς par le Logos distributeur. Encore une fois, il est certain que les deux conceptions du Logos restent séparées par un abîme, puisqu'elles répondent à deux manières différentes de se représenter l'action du divin dans le monde; mais c'est évidemment par un rapprochement de ce genre que Philon a dû procéder dans l'élaboration de sa doctrine. A cet égard il y a dans ses écrits des passages frappants où le Logos est déterminé à la fois des deux manières, par exemple dans le troisième traité *De vita Mosis* (2. 155), où il est dit que « le Logos contient toutes choses et « qu'il les régit (διοικεῖν). » Le Logos qui contient toutes choses, c'est l'ensemble des idées-forces; celui qui régit toutes choses est déjà plus que cela, sans qu'on puisse encore y voir à proprement parler un gouverneur intelligent et moral de l'univers; mais on comprend sans peine que Philon ait pu passer aisément de la notion d'un Logos qui régit toutes choses à celle d'un Logos qui gouverne l'univers comme le ferait un être personnel. Une progression analogue s'accuse dans les deux comparaisons suivantes : dans le traité *De migr. Abrah.* (1. 437), le Logos est comparé à un gouvernail au moyen duquel Dieu, le gouverneur de toutes choses, dirige l'univers; dans le traité *De*

Agric. (1. 308), il est dit que Dieu dirige toutes choses comme un berger ou un roi, selon la justice et la loi, mais qu'il a mis à la tête de son troupeau son Logos (τὸν ὀρθὸν λόγον), son fils premier-né[1], qui est chargé du soin du troupeau sacré, étant comme le lieutenant d'un grand roi (ὕπαρχος). Dans le premier passage le Logos gouverne le monde, il est vrai, mais il n'est qu'un instrument dont Dieu se sert, — ce qui est parfaitement illogique dans la doctrine de Philon où Dieu ne peut pas entrer en relation avec le monde; — dans le second passage, le Logos est comme « le premier ministre de Dieu qui règne, mais ne gou« verne pas, » selon l'heureuse expression de M. Nicolas; il prend soin de l'univers, il veille sur le monde; il est ce que nous appelons aujourd'hui la Providence, ou comme le définit le quatrième livre des *Quæst. in Gen.* (p. 331) : « *Dei autem Ver« bum rector est ac dispensator universorum.* » Et non-seulement il gouverne le monde physique, mais c'est lui aussi qui préside aux évolutions de l'histoire. Dans une éloquente description des fluctuations de l'histoire, Philon compare le monde à un navire ballotté par les vents, mais, dit-il, « ce que les hommes appellent « le hasard, c'est en réalité le Logos conduisant le chœur en « rond » (*Quod D. sit. immut.*, 1. 298).

Avec le Logos dirigeant la marche des événements historiques, nous sommes sur les limites d'un domaine spécial, celui des rapports du Logos avec l'homme. Jusqu'à présent nous n'avons constaté que les rapports du Logos avec l'univers en général. L'étude qui va suivre nous révélera une nouvelle face du Logos, je ne dirai pas une conception radicalement différente du Logos que nous avons envisagé en dernier lieu, puisqu'elle peut en partie se rattacher à la notion de la puissance législative et à celle du Logos-providence, mais une conception offrant des particularités distinctives assez importantes pour qu'elle doive être traitée à part, et puisse être considérée comme un troisième Logos.

[1] Voir plus bas l'étude des rapports du Logos avec Dieu.

§ 2.

Le Logos dans ses rapports avec le Microcosme ou avec l'homme.

Pour comprendre le rôle du Logos à l'égard de l'homme, une connaissance générale de la psychologie de Philon est indispensable. L'homme, cet univers en miniature (*De plant. Noe*, 1. 334), est formé d'une partie animale et d'une partie spirituelle ou proprement humaine (*Quod det. pot. ins.*, 1. 207). La première est le corps composé de matière organisée, conformément au récit de la Genèse (*De mundi op.*, 1. 32); la dernière est le νοῦς de nature divine. Entre deux, et de nature neutre, se trouve l'âme sensitive (ψυχή). Rien de plus variable, du reste, et de plus incertain que les divisions psychologiques de Philon. Tantôt il adopte la division platonicienne en νοῦς, θύμος et ἐπιθυμία (*De conf. ling.*, 1. 408); tantôt il penche plutôt vers la division stoïcienne en huit parties (*1 Leg. all.*, 1. 45); tantôt encore il invente d'autres combinaisons. Mais quelle que soit la division à laquelle on s'arrête, on se trouve toujours en présence d'une âme sensitive et d'un νοῦς.

L'âme sensitive participe à la matière; elle réside dans le sang (*De spec. leg.*, 2. 356). Elle opère les perceptions : c'est par elle que l'homme entre en rapport avec le monde extérieur (*1 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 624. — *1 Leg. all.*, 1. 49). Le νοῦς ou l'intelligence est au contraire complétement immatériel. Son essence est l'esprit divin (*De spec. leg.*, l. c.); — car il ne faut pas s'arrêter aux passages où Philon, employant une terminologie beaucoup plus stoïcienne que ne le sont ses idées, semble considérer l'intelligence comme matérielle[1]. L'intelligence de tout homme est une « empreinte, » bien plus, « un morceau »

[1] P. e. : *2 Quæst. in Gen.*, p. 142. — Cpr. M. Max Heinze (p. 258) qui, à mon sens, exagère la valeur de ces expressions stoïciennes.

(ἀπόσπασμα), « un rayonnement » du Logos divin (*De mundi op.*, 1. 35); l'homme est fait à l'image de Dieu. Ce passage prouve clairement que l'intelligence est de même nature que le Logos, alors même qu'il renferme une contradiction; l'intelligence, en effet, ne peut pas être à la fois une empreinte et un morceau du Logos, à moins qu'on ne prenne avec M. Heinze (p. 260) chaque morceau du Logos pour une image du tout, comme semble y autoriser la dénomination ἄνθρωπος θεοῦ appliquée au Logos, père des hommes (*De conf. ling.*, 1. 411). Il prouve aussi que l'intelligence provient du Logos de la même manière que les idées-forces, par l'extension, le rayonnement [1]. Pour rester fidèle au récit de la Genèse, Philon complique encore les origines de l'intelligence en affirmant que Dieu, par son πνεῦμα, a insufflé dans le « nous » la puissance de la vraie vie venant de lui, procurant l'immortalité et permettant à cette intelligence de s'élever jusqu'à la pensée de l'Être suprême (*1 Leg. all.*, 1. 50 sq.). L'intelligence est invisible et indivisible, d'une nature évidemment supérieure à celle de toutes les créatures dans le monde sensible (*Quod D. immut.*, 1. 279); elle est la reproduction du bien (*De nobil.*, 2. 437). Elle peut acquérir directement la connaissance de ce qui est purement intelligible (*De mundi op.*, 1. 16). Son domaine est illimité; en se distendant, sans se diviser, elle embrasse l'univers entier (*Quod det. pot. ins. sol.*, 1. 209). D'autre part, elle prend connaissance du monde sensible par l'intermédiaire des sens, qu'elle conduit pour ainsi dire vers les choses perceptibles (*1 Leg. all.* 1. 49). Ceux-ci impriment les perceptions des choses dans la raison, au moyen des représentations φαντάσιαι (*De septen.*, 2. 287).

L'intelligence est libre. Seule, elle est soustraite aux liens de la nécessité, parce qu'elle a en elle-même un principe d'action (*Quod D. immut.*, 1. 279). Le mal est la conséquence de l'action de la matière, action qui peut être considérée soit comme une attraction, soit comme un obscurcissement. C'est par une espèce d'attraction incompréhensible de la matière que les intelligences, préexistant dans le ciel à leur passage dans le monde

[1] Nous ne parlons pas ici de la création antérieure de l'homme céleste, type purement intelligible de l'homme terrestre.

sensible, ont été séduites et amenées à s'enfermer dans une prison corporelle où elles sont comme en exil (*De Gig.*, 1. 264 et 265). On reconnaît facilement dans cette doctrine, sur laquelle Philon n'insiste pas beaucoup, le besoin de se conformer au récit biblique de la chute des anges. Mais l'action de la matière sur l'intelligence est bien plus importante et moins sujette à caution dans le monde terrestre. En attirant l'homme sensuel par la volupté, elle détourne l'âme sensitive de l'intelligence, donne naissance à des représentations irrationnelles des choses, et par suite aux désirs et aux passions (*3 Leg. all.*, 1. 109). Or la domination du mal est la mort de l'âme, tandis que la victoire du bien est le commencement et la condition de la vie éternelle[1]. Quant à expliquer comment la matière peut exercer une action quelconque sur une intelligence immatérielle, et comment celle-ci est à la fois immortelle et susceptible d'être anéantie par le mal, Philon n'en voit pas la nécessité, pas plus qu'il n'éprouve le besoin de concilier les autres contradictions dont son anthropologie foisonne.

Philon reste donc fidèle au principe moral de la philosophie grecque, assimilant la vertu à la vraie connaissance (*De prof.*, 1. 558). La base du péché est un obscurcissement de l'esprit qui, détourné des choses divines, attiré et absorbé par le monde sensible qu'il voit comme à travers un prisme trompeur, ne connaît pas la vérité. Par conséquent, plus l'intelligence s'émancipe du monde sensible, plus elle devient étrangère au corps, plus elle sort de son sépulcre, selon la belle expression de Philon, plus aussi elle est apte à la connaissance (*De migr. Abrah.*, 1. 437. — *4 Quæst in Gen.*, p. 304). De ce principe général découlent naturellement les deux conséquences suivantes : la nécessité d'un certain ascétisme et la supériorité accordée à l'intuition, à la connaissance mystique, sur la connaissance scientifique proprement dite. La tendance ascétique en morale est nettement accentuée dans les œuvres de Philon, sans être poussée cependant jusqu'à l'extravagance ; il exhorte à une grande tempérance plutôt qu'à l'abstinence[2]. Il ne pousse pas

[1] *De prof.* 1. 562.— *De post. Caini*, 1. 233. — *1 Quæst. in Gen.*, p. 34.
[2] Voir à ce sujet : *1 Leg. all.*, 1. 64. — *3 Leg. all.*, 1. 116 sq. — *Quod*

non plus à l'absolu le dédain de la connaissance scientifique. Il était trop pénétré de la civilisation grecque pour répudier cet ensemble de connaissances artistiques et de sciences que les Grecs rangeaient sous les dénominations de Musique et de Logique; il en recommande l'étude, mais en tant que préparatoire. De même qu'Abraham connaît Agar, l'esclave, avant d'avoir un enfant de sa femme, Sarah, de même le sage doit connaître l'ensemble des sciences humaines avant d'aspirer à la science réelle, intuitive (*De congr. quær. erud. gratia*, 1. 519 sqq.). Lorsqu'elle est ainsi préparée, lorsqu'elle est émancipée de l'empire des sens, l'intelligence pure est capable de connaître le divin dans une espèce de ravissement intérieur qui peut offrir divers degrés d'intensité, qui peut même devenir une extase complète, et qui n'est autre chose que l'union de l'intelligence et du divin dans un élan de pieuse adoration. La connaissance supérieure est un acte de foi[1]. Naturellement elle n'est pas permanente, en ce sens que l'intelligence ne peut pas continuellement s'abstraire du monde sensible. D'ailleurs, dans l'union mystique qui produit la connaissance supérieure, l'homme n'est pas seul à agir. Bien au contraire, elle ne s'établit que dans le cas où l'homme est intimement convaincu que par lui-même il est incapable de saisir le divin[2], puisqu'alors seulement il se tourne vers Dieu pour implorer le secours nécessaire. C'est Dieu qui produit en l'homme la connaissance (*3 Leg. all.*, 1. 93); lui seul est capable de donner aux autres la connaissance, non pas de son essence qui est inaccessible, mais du divin, de Lui-même, pour autant qu'il est accessible à une intelligence autre que la sienne propre. Ceux-là seuls atteignent à la vérité, qui voient Dieu grâce à Lui-même; car on ne peut connaître la lumière que par la lumière (*De præm. et pœn.*, 1. 415).

En un mot, et pour résumer cette trop rapide esquisse de l'éthique et de la théorie de la connaissance : le mal est une sous-

det. pot. ins. sol., 1. 195. — *De gig.*, 1. 267. — *De congr. quær. erud. gratia*, 1. 525. — *De prof.*, 1. 551, etc.

[1] *De migr. Abrah.*, 1. 441, 463-466. — *3 Leg. all.*, 1. 93. — *Quis rer. div. hæres*, 1. 484. — *De ebriet.*, 1. 372. — *De Cherubim*, 1. 113 sqq. etc.

[2] *1 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 638. — *De post. Caini*, 1. 233, etc.

traction de l'homme à l'action divine par l'influence de la matière sur la partie inférieure de son être; la vertu est la manifestation de la vraie connaissance; mais la vraie connaissance est celle qui a Dieu pour objet et qui vient de Dieu, c'est la foi [1].

Il semble, en présence d'une pareille union de l'homme et de Dieu, que Philon ait complétement perdu de vue la séparation absolue entre Dieu et le monde sensible. Il n'en est rien. Souvent, en effet, la communication des vérités et des vertus est attribuée directement à Dieu; cela provient de l'absence de terminologie rigoureuse et de la confusion des diverses conceptions sur Dieu, dont nous avons vu un exemple en étudiant le rôle des Puissances qui paraissent parfois uniquement chargées d'agir à la place de Dieu dans les cas de destruction ou de répression. On s'aperçoit bientôt que, dans les rapports de Dieu avec l'homme comme dans les rapports avec l'univers, la présence constante d'un intermédiaire est affirmée, conformément aux exigences fondamentales de la doctrine philonienne. Des passages comme ceux-ci : « Dieu donne par l'office de son Logos » (*Quod D. immut.*, 1. 281), prouvent surabondamment que le Logos sert d'intermédiaire [2] entre Dieu et le monde, dans la distribution des biens comme dans l'application des sanctions de la loi divine. Tout l'exposé du rôle moral du Logos nous confirme dans cette conviction.

A un point de vue général, le Logos est la source de tout vrai bien (*De post. Caini*, 1. 250) ; il est la nourriture de l'âme pure, victorieuse des passions (*3 Leg. all.*, 1. 120). D'une manière plus spéciale, le Logos exerce une action morale à l'égard de l'homme, soit comme législateur, soit comme éducateur, soit comme intercesseur auprès de Dieu.

Dans le domaine de la législation morale, le Logos se présente à la fois comme l'auteur et comme le contenu de la loi, de même que dans l'univers il est à la fois pensée pensante et pensée pensée. Le Logos est législateur, mais il s'édicte lui-même; il est

[1] Cpr. à ce sujet l'admirable exposé de M. Zeller, ouvr. cité, V, p. 352-364.

[2] μεσίτης. *De plant. Noe*, 1. 331, etc.

l'ensemble des lois[1]. Et pour le Juif Philon la loi morale par excellence, la loi naturelle, c'est la loi mosaïque, déjà pratiquée spontanément par les patriarches avant d'avoir été promulguée par Moïse (*De Abrah.*, 2. 2). Que le Logos enseigne aux philosophes grecs de vivre conformément à la nature ou aux Israélites d'observer la loi mosaïque, c'est toujours le même enseignement, avec cette différence qu'il est plus complet et plus net dans le Pentateuque que dans les œuvres des philosophes. Philon déclare même plusieurs fois que la loi juive, antérieure aux philosophies grecques, leur a servi de modèle (*De spec. Leg.*, 2: 345. — *Quis rer. div. hær.*, 1. 503). D'ailleurs elle est réellement la parole de Dieu, puisqu'elle a été faite sous l'inspiration divine (*2 De vita Mosis*, 2. 136).

A l'activité législatrice du Logos se rattache intimement son rôle éducateur. La Loi ou l'ensemble des prescriptions morales est un enseignement, une communication de connaissances, et toute connaissance réelle est un élément de la vertu, de la vie morale. L'enseignement du Logos consiste donc à indiquer aux hommes qu'ils doivent rechercher la vérité, et à leur révéler ce qu'ils doivent connaître pour être vertueux, pour vivre conformément à la loi et à leur vraie nature (*De ebriet.*, 1. 362). Le Logos est ainsi révélateur de la vérité. Mais son rôle est encore plus accentué sous ce rapport. Dans l'explication du Pentateuque, Philon, abandonnant le terrain philosophique pour le domaine mythologique, est conduit parfois à présenter la révélation par le Logos, non plus seulement comme un enseignement général s'adressant indistinctement à toutes les intelligences pures, mais comme un message spécial adressé à telle ou telle personne en particulier. Le Logos devient alors la parole révélatrice de Jahveh, le messager, l'ange de l'Éternel. Ainsi l'être qui ordonne à Jacob de changer son nom en celui d'Israël est appelé : « serviteur de Dieu, Logos » (*De nom. mut.*, 1. 591); — Sarah a confiance dans la promesse qui lui a été faite par le Logos divin (*3 Leg. all.*, 1. 130), etc. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette assimilation du Logos à un ange. Quant aux prophéties, dont Philon s'occupe fort peu, elles sont considérées

[1] *De migr. Abrah.*, 1. 440 et 456.—*2 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 6ε8.

non comme des prédictions de l'avenir, mais comme des manifestations de l'intelligence complétement affranchie des liens terrestres. Elles n'ont par conséquent pas d'origine différente de celle des autres genres de connaissance supérieure : ce sont des semences de vérité divine qui tombent dans l'intelligence (*2 De vita Mosis*, 2. 135)[1]. Pour désigner le mode de l'action révélatrice du Logos, Philon emploie de préférence cette comparaison de l'ensemencement. Souvent aussi il compare l'action divine à une pluie : « Dieu pleut en nous les conceptions » (*De conf. ling.*, 1. 424). Nous avons déjà rencontré dans l'explication de l'œuvre créatrice une comparaison semblable. Il ne faut pas se faire un scrupule d'attribuer au Logos ce que Philon, par suite de son inexactitude habituelle, rapporte à Dieu, d'autant plus que dans d'autres passages analogues, c'est bien du Logos qu'il s'agit. Tel le traité *De spec. leg.* (2. 275), où le Logos est comparé à un mari et à un père de l'âme, parce qu'il dépose dans l'âme, comme dans une bonne terre, la semence des vertus, parce qu'il engendre les bonnes dispositions et qu'il les développe au moyen de l'enseignement et de la sagesse. Tel le passage d'après lequel les Logoi, c'est-à-dire les diverses révélations du Logos, fécondent l'âme comme le mâle féconde la femelle (*Quod a D. mitt. somnia*, 1. 651). On ne peut rien désirer de plus explicite.

Ce n'est pas encore tout : le rôle éducateur du Logos ne se borne pas à la fécondation des âmes. Le Logos est la honte bienfaisante, le remords correcteur que Dieu envoie dans les âmes pécheresses pour les éclairer et les guérir (*Quod det. pot. insid.*, 1. 219); il est la sanction de la loi qui détruit les méchants, mais aussi qui ramène au bien les âmes défaillantes. Bien plus, il est un soutien moral pour les âmes vertueuses (*1 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 633). Il habite dans l'âme humaine pour l'empêcher de faire le mal (*De prof.*, 1. 563); il fait boire la vertu aux âmes, et c'est en ce sens qu'il est dit le commencement et la source de toutes les bonnes actions (*De post. Caini*, 1. 249 et

[1] Je n'ai rencontré qu'un seul passage (*De spec. leg.*, 2. 343) où se trouve la conception matérialiste d'un homme-machine, mû par l'esprit de Dieu.

250). Il appelle à la perfection les âmes qui progressent dans la voie du bien, et il procure le salut à ceux qui en ont souci (*4 Quæst. in Gen.*, 282-284), parce qu'il les initie à la vie supérieure, à la vie tendant à Dieu (πρὸς θεόν, *Quis rer. div. hær.*, 1. 479); il instruit et conseille les hommes comme un ami, il est le bon berger (*Quod a D. mitt. somnia*, 1. 649. — *De nom. mut.*, 1. 596). — A chaque instant, Philon revient sur cette activité éducatrice du Logos, qui plaît à son âme religieuse et que les interprètes laissent en général beaucoup trop dans l'ombre Elle a une moindre valeur dialectique que les autres côtés de la doctrine, mais elle occupe une place de tout premier ordre dans les œuvres de notre philosophe, et, pour être moins rigoureuse et plus mystique, elle n'en est peut-être pas la moins remarquable, surtout au point de vue historique.

Enfin le Logos se présente sous un dernier aspect, celui d'intermédiaire de l'homme auprès de Dieu. Déjà par rapport à l'univers en général, le Logos est comme un grand prêtre officiant dans l'immense temple de la nature (*Quod a D. mitt. somnia*, 1. 653). Sur le domaine moral cette comparaison est maintenue et même développée : dans le traité *Quod D. sit immut.* (1. 292), le Logos est assimilé au prêtre venant purifier la maison d'un lépreux. Il est plus délicat de décider s'il faut réellement assigner au Logos les deux qualificatifs de παράκλητος et de ἱκέτης, comme les textes paraissent nous y autoriser. L'accord ne règne pas à ce sujet entre les interprètes[1]. Dans la description et l'explication allégorique du costume du grand prêtre, le pectoral est considéré comme le symbole du Logos contenant et régissant toutes choses, « parce qu'il était nécessaire que celui « qui présente des sacrifices au Père de l'univers, *eût recours à « l'aide du Fils* absolument parfait, pour obtenir le pardon des « péchés et la dispensation de biens abondants : » ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειωτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ κ. τ. λ. (*3 De vita Mosis*, 2. 155). Cette qualification de

[1] Cpr. : M. Zeller, V. 324. 3. — M. Max Heinze, p. 283. — M. Soulier, p. 91. — Gfrörer, p. 277. — Keferstein, *Philo's Lehre von dem göttlichen Mittelwesen* (1846), p. 103 sqq. (cité d'après M. Heinze. Je n'ai malheureusement pu me procurer l'ouvrage).

τελειότατος υἱὸς à laquelle se rapporte le mot παράκλητος peut s'adresser aussi bien au monde qu'au Logos. Il me paraît toutefois qu'il vaut mieux y voir une détermination indirecte du Logos, puisque la phrase en question est reliée par γὰρ à la phrase précédente, où Philon explique le sens allégorique du pectoral représentant le Logos, et que rien ne s'oppose à cette acception. Le Logos qui est représenté comme grand prêtre de l'univers peut bien être ailleurs l'aide du grand prêtre humain. Je ne pense pas cependant qu'il faille presser le texte outre mesure, parce que le Logos tel qu'il est ici défini, le Logos contenant et régissant l'univers, se confond en partie avec cet univers, comme nous l'avons déjà remarqué, et que la qualification de παράκλητος pourrait bien s'appliquer à la fois au Logos et au monde. Si ce passage était le seul où il fût question d'un Logos intercesseur, il faudrait renoncer à établir solidement la présence d'une telle conception dans la philosophie de Philon. Mais il y en a d'autres et de plus décisifs où le Logos est, à mon avis, évidemment qualifié de *suppliant*, d'intercesseur en faveur des hommes. Dans le traité *Quis rerum div. hær.* » (1. 501) se trouvent ces lignes décisives : « L'auteur de toutes choses a donné « à son Logos, archange et ancien, le privilége insigne d'être « comme la limite entre la créature et le créateur et de les dis- « tinguer; c'est ainsi qu'il implore l'Immortel pour les mortels « troublés et qu'il est délégué par le Souverain auprès des su- « jets, ... ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ, πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Nous savons quel est le rôle du Logos délégué par Dieu; il est législateur, révélateur, éducateur : ce remarquable passage nous manifeste l'autre côté de son activité morale, avec une clarté qui me paraît parfaite. Le Logos est réellement intermédiaire entre l'homme et Dieu ; le double mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu s'effectue par le Logos. Je ne vois donc aucune difficulté à attribuer également au Logos la qualification de ἱκέτης dans un passage controversé (*De migr. Abrah.*, 1. 455), où le sens grammatical l'exige, alors même que le contexte paraît douteux.

La nature même de ce rôle d'intercesseur nous montre que nous sommes arrivés sur les confins de la seconde partie de

cette étude. L'intercession, en effet, le mode extrême de l'activité morale du Logos, est déjà une action du Logos par rapport à Dieu. Nous avons ainsi passé en revue les diverses manifestations du Logos dans l'univers, en cherchant à les relier les unes aux autres, sans y avoir toujours réussi. Trois catégories de manifestations se détachent nettement dans ce qui précède, sans pouvoir être réduites les unes aux autres : — car montrer en vertu de quelle illusion trois notions distinctes peuvent être confondues, ce n'est pas en établir l'unité, c'est tout simplement expliquer comment elles ont pu offrir un semblant d'unité à celui qui les a confondues. Le Logos se manifeste dans le monde comme ensemble des idées-forces, comme ensemble des Puissances et comme révélateur. Le terme unique de Logos renferme en réalité trois conceptions distinctes.

Mais, ne l'oublions pas, ce n'est là qu'une des faces de la question. Le Logos, intermédiaire entre Dieu et le monde, doit non-seulement être actif dans le monde, mais encore être dans un rapport intime avec Dieu, dans un rapport qu'il s'agit de déterminer aussi exactement que possible pour comprendre, dans son ensemble, cette conception si riche et si complexe.

IV

LES RAPPORTS DU LOGOS AVEC DIEU ET AVEC LES ÊTRES DIVINS

Pour établir les rapports du Logos avec Dieu, il faut partir des conclusions du paragraphe précédent, et les combiner avec les affirmations beaucoup moins explicites que Philon nous donne directement sur la question. Il est clair que Philon, confondant dans un seul et même Logos trois catégories distinctes de manifestations de l'activité divine dans le monde, doit offrir une confusion analogue lorsqu'il veut préciser le rapport qui relie à l'essence divine cette activité divine manifestée, en d'autres termes, lorsqu'il veut déterminer les rapports du Logos avec Dieu.

Le Logos, pris comme ensemble des idées-forces, étant une conception différente du Logos, pris comme ensemble des Puissances, ou encore du Logos, pris comme révélateur, ne peut pas être avec Dieu dans un rapport identique à celui de ces deux derniers; et ceux-ci, à leur tour, doivent différer entre eux dans leurs relations avec Dieu, puisqu'ils ne sont pas de même nature. Ainsi toute détermination unique et absolue des rapports du Logos avec Dieu est défectueuse, parce qu'elle ne peut pas convenir simultanément aux trois conceptions différentes du Logos. Il faut par conséquent s'efforcer de retrouver dans les affirmations vagues et contradictoires de Philon, non pas une solution unique de ces rapports, mais bien plutôt les éléments des diverses solutions qui correspondent aux diverses conceptions du Logos, et qui sont confondues par notre auteur. Il faut en outre s'efforcer d'expliquer une pareille confusion, comme nous avons cherché à expliquer la confusion du Logos-idée, du Logos-Puissance et du Logos révélateur; il faut montrer comme quoi elle est non-seulement possible, mais même nécessaire, du moment qu'on admet l'unité du Logos dans l'univers et l'unité des trois conceptions diverses sur Dieu que nous avons analysées plus haut.

On suit ainsi une voie plus sûre que lorsqu'on commence l'étude du Logos par la détermination de ses rapports avec Dieu, parce qu'il n'est pas possible de déterminer complétement les rapports de deux êtres dont l'un est encore inconnu. C'est à cette erreur de méthode qu'il faut attribuer en grande partie les divergences entre les interprètes de Philon. Commençant par établir une relation définie entre le Logos et Dieu, ils sont conduits à négliger ce qui dans la nature du Logos n'est pas susceptible d'une telle relation, et à donner comme absolues des solutions qui ne s'appliquent en réalité qu'à une partie des éléments du Logos, tandis qu'elles laissent de côté les autres. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir ce qu'il devrait y avoir dans la doctrine de Philon pour qu'elle fût logique d'un bout à l'autre, mais simplement de savoir ce qu'il y a en réalité, quitte à se prononcer ensuite sur la logique plus ou moins rigoureuse qu'elle présente.

I. Ce sont les rapports du Logos, ensemble des idées-forces,

avec Dieu qui vont nous occuper en premier lieu. Le lecteur se rappelle la fameuse comparaison de l'intelligence divine produisant l'ensemble des idées, avec l'intelligence d'un architecte créant le plan d'une ville. Le Logos est à la fois la pensée pensée et la pensée pensante, ce qui est conçu et ce qui conçoit : comme intelligence divine il est en Dieu, comme ensemble des idées il agit en dehors de Dieu. La difficulté consiste à se rendre compte du genre de relation que Philon établissait entre le produit et la cause productrice, et tout particulièrement à décider si Philon admettait un Logos *endiathetos* et un Logos *prophorikos*, selon la terminologie bien connue des Stoïciens. Les interprètes sont loin d'être d'accord sur ce point, qu'ils ont presque tous étudié avec un soin spécial : les uns répondent carrément oui, les autres disent non avec une égale assurance. En tous cas Philon ne se sert pas de ces expressions pour distinguer les deux moments du Logos, auquel cas la question serait immédiatement résolue. Mais c'est là, ce me semble, un motif insuffisant pour rejeter la réalité de la distinction elle-même.

Philon distingue très-nettement dans l'esprit humain le Logos *endiathetos* et le Logos *prophorikos* (*3 De vita Mosis*, 2. 154. — *4 Quæst. in Gen.*, p. 321 et 322), et, comme M. Max Heinze le remarque fort justement (p. 231 sq.), ce fait seul milite déjà en faveur d'une distinction analogue dans l'esprit divin, que Philon considère comme le modèle de l'esprit humain. — Parmi les passages ordinairement cités à l'appui d'une pareille distinction, il n'en est qu'un seul qui me paraisse réellement avoir de la valeur, alors même que l'interprétation en soit contestée. Il s'agit encore de l'explication symbolique du pectoral (*3 De vita Mosis*, 2. 154) : « Il y a un double Logos dans l'univers, et dans la na-
« ture humaine; dans l'univers il y a celui des Idées-types in-
« corporelles qui constituent le monde intelligible, et celui des
« choses sensibles qui sont des images et des reproductions de
« ces Idées grâce auxquelles le monde sensible a été fait. Dans
« l'homme il y a le Logos *endiathetos* et le Logos *prophorikos*, le
« premier étant comme une source dont le second découlerait
« d'une manière sonore : διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀν-
« θρώπου φύσει, etc. » Le parallélisme est évident ; avec un auteur plus rigoureux que Philon on pourrait même se dispenser

d'autre commentaire. Mais on récuse cet argument de forme et l'on prétend que le Logos des Idées-types, le premier Logos dans l'Univers, ne saurait être *endiathetos* parce qu'il est déjà *prophorikos*, parce qu'il est déjà une manifestation extérieure, la pensée pensée déjà extérieure à la pensée pensante [1]. Il est certain que le passage lui-même ne nous donne aucune lumière sur cette question. Il faut, d'après d'autres données, rechercher si l'objection est fondée, si le monde des idées est extérieur à la pensée pensante de Dieu, oui ou non : dans le premier cas il n'y a plus de Logos *endiathetos*, puisque la condition primordiale pour être *endiathetos*, c'est d'être dans la raison concevante ; dans le second cas, il y en a un. — Je suis disposé à croire que la notion de Philon à ce sujet est très-vague et incertaine, que tantôt il considère le monde des idées comme extérieur à la raison divine, tantôt au contraire il va jusqu'à les confondre, et que cette contradiction est inévitable chez lui à cause de la nature même des Idées-forces, qui sont à la fois les Idées-types de Platon et les logoi stoïciens, c'est-à-dire à la fois des entités distinctes de l'entendement divin et des éléments constitutifs de cet entendement. Le caractère d'extériorité, et même d'infériorité, du Logos-idée par rapport à la raison divine, est nettement accentué dans les nombreux passages où celui-ci est appelé l'ombre de Dieu, l'image de Dieu, le fils de Dieu, le nom de Dieu, et en général partout où il est pris en lui-même comme produit constitué de la raison divine [2]. Mais ailleurs, lorsqu'il s'agit d'expliquer la formation du monde des idées, c'est tout autre chose. « Le monde des idées n'a pas d'autre lieu que le « Logos divin qui a organisé toutes choses..,.... ou, pour parler « en termes plus clairs, il faut dire que le monde des idées n'est « pas autre chose que la raison divine au moment où elle crée « le monde (ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος) et que cette ville in- « telligible n'est autre chose que la raison de l'architecte, se « proposant de créer le monde sensible selon le monde intelli- « gible (ἀρχιτέκτονος λογισμὸς διανοουμένου κ. τ. λ. ; *De mundi op.*, 1.

[1] Cpr. pour toute cette discussion : M. Zeller, V, 327. — M. Soulier, p. 91 sqq. — M. Heinze, p. 231 sqq.

[2] Voir : *De mundi op.*, 1. 5. — 3 *Leg all.*, 1. 106 et 123. — *Quod D. immut.*, 1. 277. — *De conf. ling.*, 1. 427. — *De Abrah.*, 1. 437.

4 et 5). Il est impossible, ce me semble, de demander une affirmation plus claire de l'identité du Logos-pensée et du Logos pensant, d'autant plus que les termes λόγισμος et διανοεῖσθαι dans le second membre de phrase, mettent hors de doute que dans le premier membre λόγος signifie bien réellement la pensée pensante. Que cette identité exclue logiquement la création du monde des idées, qui devrait être éternel comme le Logos pensant avec lequel il est un, ce n'est pas ici la question : il y a là une contradiction inévitable, analogue à celle qui existe entre l'activité essentielle en Dieu et la notion d'un commencement du monde. Ce qui subsiste de la dernière citation, c'est que le Logos-pensée n'a pas d'autre lieu que le Logos pensant, c'est qu'il est le Logos pensant, en activité et non plus seulement comme pure virtualité d'action. Il nous serait donc également difficile de nier ou d'affirmer catégoriquement la distinction d'un Logos *endiathetos* et d'un Logos *prophorikos* dans la doctrine de Philon. Tantôt nous n'avons affaire qu'à un Logos purement *prophorikos*, se manifestant *extérieurement* à la raison divine de deux manières : en lui-même comme ensemble des idées-forces créées, comme image de Dieu, et dans le monde sensible comme agent créateur; — tantôt nous avons affaire à un Logos à la fois *endiathetos* et *prophorikos*, à un Logos qui, d'une part, est contenu dans la raison divine, qui, d'autre part, agit dans le monde sensible tout en restant identique à lui-même. Cette dernière opinion me paraît la plus sérieuse et la plus philosophique, mais il faut reconnaître qu'elle disparaît souvent dans les œuvres de Philon pour faire place à la première.

Évidemment Philon ne s'est pas posé la question telle que nous l'examinons, et telle qu'il aurait dû se la poser. Il n'avait pas besoin de distinguer les deux moments du Logos, parce que ces moments lui paraissaient inséparables.

Voici, en effet, comment Philon semble s'être représenté la formation du monde intelligible : il distingue par abstraction l'entendement divin qui est en Dieu de l'essence inaccessible de Dieu; cet entendement ou Logos pensant *se constitue* en Logos-pensée ou en monde intelligible, et ce monde intelligible agit dans l'univers de la manière que nous avons constatée précédemment. Le Logos-pensée ainsi constitué est à la fois *endia-*

thetos et *prophorikos*; il est *endiathetos* parce qu'il est dans le Logos pensant, parce qu'il est le Logos pensant en activité; il est *prophorikos*, parce qu'il agit dans l'univers. Comme il est le sceau universel constitué dans le Logos pensant et s'imprimant par extension dans la matière, *en vertu même de sa nature*, on ne peut pas se le représenter *endiathetos* dans le Logos pensant sans le voir simultanément, *en vertu de sa nature*, *prophorikos* dans l'univers : rien de plus fréquent au contraire, que de se le représenter agissant dans l'univers comme Logos *prophorikos*, sans remonter *ipso facto* à son rapport immédiat avec le Logos pensant. C'est là peut-être la raison pour laquelle Philon lui-même n'a pas saisi clairement la distinction des deux moments du Logos que sa doctrine, mieux analysée, implique certainement. Cette indétermination lui permettait d'ailleurs de sauvegarder bien mieux l'absoluité de son Dieu, contenant le monde sans entrer cependant directement en rapport avec la matière.

Il resterait à expliquer maintenant comment le Logos pensant se constitue en Logos-pensée. Mais la solution du problème ne nous est pas fournie par l'auteur; il ne pouvait pas en donner de satisfaisante, puisqu'il n'est pas même au clair sur le caractère endiathétique de son Logos. Il emploie les termes de création, d'organisation, de formation (*De mundi op.*, 1. 4, 5 passim), toutes expressions qui ne nous éclairent absolument pas et qui le plus souvent lui sont imposées par le texte du Pentateuque. Ce qui est certain, c'est que le Logos-pensée a son principe d'existence dans le Logos-pensant. Ce qui est également certain, c'est que le monde intelligible a eu un commencement, tandis que la raison divine est éternelle, contradiction flagrante puisqu'il est impossible de supposer une pensée pensante sans pensée pensée. Quelquefois l'auteur semble recourir à la comparaison de l'origine du Logos-pensée avec l'origine de la parole. Ainsi, dans le premier traité des *Leg. all.* (1. 47) il est dit que Dieu a créé l'idée de l'intelligible et l'idée du sensible par son Logos, et le texte de Mangey ajoute après λόγῳ le mot ῥήματι. Malheureusement ce mot manque dans certains manuscrits[1] : en outre il n'ajoute rien à la notion déjà exprimée par le mot

[1] Cpr. Mangey, 1. 47. Note 0.

λόγος, à moins qu'il ne faille l'expliquer comme s'il y avait ἑνὶ ῥήματι, par une seule parole : cela signifierait alors que le Logos a créé les deux idées les plus générales d'un seul jet, dans un seul acte producteur. Mais le texte ne semble pas autoriser une pareille interprétation. Dans les passages de ce genre, et dans tous ceux où le verbe λέγειν est employé, il s'agit d'un Logos purement *prophorikos*, créé par Dieu comme la parole est créée par l'homme, sans préoccupation aucune de la pensée intérieure dont la parole n'est que la manifestation extérieure. — Ailleurs se rencontre une conception plus conforme au mode d'activité que nous avons déjà constaté dans les Idées-forces, et s'harmonisant mieux avec la vague distinction des deux moments du Logos. A cette catégorie appartiennent les passages où Dieu est représenté concevant les idées et où le verbe ἐννοεῖν est employé (*De mundi op.*, 1. 4), ou bien ceux qui impliquent plus ou moins une formation par émanation. Le Logos alors découle de Dieu, c'est-à-dire de l'intelligence divine comme d'une source (*Quod det. pot. insid.*, 1. 207 ; — *3 De vita Mosis*, 2. 154) ; ou bien il est comme le rayonnement de la lumière inaccessible : or ce qui découle de la source est identique à ce qu'il y a dans la source. Par un jet, par une sorte de tension intérieure opérée sans aucune peine (car Dieu fait toutes choses sans aucun effort), la pensée pensante se présente en tant que pensée pensée.

De toute manière la plus grande indécision règne dans les rapports du Logos-pensée avec la raison divine, et ce qu'il y a de plus simple, c'est de s'en tenir à l'expression que nous avons employée : le Logos pensant *se constitue* en Logos-pensée, sans trop préciser le comment d'une pareille transformation. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette doctrine confuse une combinaison imparfaite d'éléments très-divergents. On y retrouve, en effet, la conception stoïcienne de l'identité de la pensée pensée et de la pensée pensante, la conception platonicienne de l'existence indépendante des idées incréées, et la doctrine juive du Dieu créant toutes choses par la parole. Rien d'étonnant à ce que Philon n'ait pas pu ramener à l'unité ce qui ne la comporte pas.

Nous sommes ici en pleine métaphysique. Le Logos, à la fois

pensée pensante et pensée pensée, est une pure abstraction, en sorte qu'il ne doit en aucune façon être considéré comme une hypostase. Rien dans le rôle du Logos-idée n'implique la personnalité. Tout au contraire. Le Logos en tant que raison divine est en Dieu ; l'ensemble des Idées est de la même nature que chacune des Idées particulières, et rien dans la nature des Idées ne nous conduit à les regarder comme personnelles.

II. Si nous passons du Logos, ensemble des idées, au Logos ensemble des Puissances, la grande question qui se dresse immédiatement devant nous est celle de la personnalité de ce Logos. Il n'est plus question ici de Logos *endiathetos* et *prophorikos*. Comme ensemble des Puissances, en effet, le Logos est exclusivement *prophorikos*, puisque nous l'avons défini : l'activité divine considérée dans l'acte de sa manifestation indépendamment de Dieu, source première d'où elle provient. Entre la raison divine et les idées-types se réalisant dans le monde, il y a la constitution des Idées dans la raison : entre l'activité divine se manifestant dans le monde et l'activité divine, considérée en Dieu, il n'y a point de degré intermédiaire; il s'agit seulement de savoir comment elle se manifeste et dans quel rapport la manifestation est à l'égard de Dieu.

Nous avons constaté que dans l'univers les Puissances agissent comme des causes distinctes et séparées de Dieu, et que la base même du système philonien exige une pareille distinction. Mais il y a d'autre part plusieurs noms et plusieurs descriptions qui paraissent infirmer cette conséquence lorsque l'on examine les rapports du Logos avec Dieu, et qui, par conséquent, excluent du Logos tout caractère hypostatique. Laissons de côté les passages où la confusion entre Dieu et le Logos peut être attribuée à l'absence de terminologie précise. Toutes les fois que le Logos est représenté comme un rayonnement créateur, comme un pur mode d'extension divine, il a un rôle absolument impersonnel. Dans certains passages où il apparaît au premier abord comme une hypostase, il est à tel point confondu avec Dieu qu'on ne saurait le tenir plus longtemps pour tel. Le Logos est fixé en Dieu dont rien ne le sépare (*De prof.*, 1. 561); il est appelé Dieu parce qu'il est tout ce qu'on peut connaître de Dieu (*1 Quod a*

D. mitt. somnia, 1. 655). Dieu et le Logos sont cités indistinctement comme le lien et le lieu des Puissances; dans l'interprétation de la visite des anges à Abraham, Philon affirme que les trois êtres constituant l'apparition ne sont en réalité que trois faces d'un même être, mais que cette unité réelle n'est accessible qu'aux esprits complétement épurés; les Puissances créatrice et royale, avec le Logos, sont une triple représentation de Dieu (φαντασίν. *De Abrah.*, 2. 19 et 20). — De plus nous savons que les Puissances, alors même qu'elles sont distinctes et séparées de Dieu, sont si mal distinguées entre elles, et dans un rapport tel avec le Logos, qu'il est bien difficile d'en maintenir le caractère personnel. Dans le même passage où le Logos est dit le fils premier-né de Dieu, il est appelé aussi « le nom de Dieu » (*De Conf. Ling.*, 1. 427), et du reste cette dénomination de « fils de Dieu » est appliquée par Philon à des êtres sans aucune personnalité, par exemple au monde (*De ebriet.*, 1. 362).

En opposition avec ces passages, il suffit, par contre, de rappeler tout ce que nous avons dit sur le Logos comme gouverneur moral et intelligent de l'univers, c'est-à-dire sur un Logos ayant tout au moins les apparences de la plus complète personnalité. On le voit, la contradiction est entière : entre le Logos impersonnel (face de Dieu) et le gouverneur personnel de l'univers et distinct de Dieu, il y a une grande distance. Le rapport entre le Logos et Dieu nous apprendra comment Philon a pu se représenter ces deux conceptions unies dans un seul et même être.

Le Logos est l'extériorisation de Dieu, par laquelle Dieu, restant le même en essence, se présente sous une face accessible à ce qui n'est pas Lui. Ainsi le nom de l'essence divine est ineffable; le seul que l'homme puisse lui appliquer c'est le nom qui est assigné à l'ensemble des Puissances (*Quis rer. div. hæres*, 1. 497), parce que l'ensemble des Puissances est tout ce qui en Dieu se manifeste, tout ce qui, sans cesser de faire partie de l'essence divine, s'étend cependant en dehors. Voilà aussi pourquoi les Puissances peuvent être dites increéées, alors que le Logos est appelé le fils aîné de Dieu : en Dieu elles sont éternelles; mais en tant que Puissances actives en dehors de Dieu, elles n'existaient pas avant la création du monde : — nous retrouvons toujours la même contradiction d'un Dieu éternellement

actif et d'un monde créé. Le mode de cette extériorisation est assimilé par Philon à une tension, absolument comme le mode de l'action des Puissances dans l'univers. En dehors de Dieu, en effet, les Puissances sont les mêmes qu'en Dieu, et l'action qu'elles exercent dans l'univers se confond avec celle par laquelle elles sont sorties de Dieu : au fond, chacune de ces Puissances n'est qu'une distension d'un caractère spécial. Les expressions caractéristiques employées par Philon pour indiquer cette constitution des Puissances, sont les verbes τείνειν et προτείνειν (*De post Caini*, 1. 229, etc.). — Cette manière de voir offre les plus grandes analogies avec la doctrine de l'émanation dont nous avons déjà trouvé des traces plus haut, lorsqu'il fallait expliquer la constitution de la pensée pensante en pensée pensée. Elle est plus accentuée dans l'explication de l'origine des Puissances, sans être encore complétement dégagée. M. Heinze remarque à bon droit « qu'on ne peut conclure que Philon ait enseigné l'émanation : il avait une grande tendance vers cette « doctrine, et avec une logique plus conséquente il y serait nécessairement arrivé » (p. 291).

Il y serait arrivé s'il s'en était toujours tenu à cette face de la question, s'il avait toujours considéré les Puissances comme de simples caractères de l'activité divine, comme de simples « distensions » n'ayant aucune existence propre. Mais c'est là justement ce qu'il ne fait pas. Ces mêmes Puissances agissent constamment comme des êtres qui, après être issus de Dieu, existent en eux-mêmes, soumis à Dieu, il est vrai, mais n'en faisant plus partie intégrante. Philon semble oublier alors qu'en dehors de Dieu elles ne sont pas distinctes de ce qu'elles sont en Dieu. Il les considère comme des êtres distincts, des intermédiaires réels, comme des personnes. Dans la plupart des cas il dit tout simplement que Dieu agit par l'intermédiaire de sa Puissance ou de son Logos, sans préciser le rapport entre les deux êtres. Mais ailleurs, au lieu de voir dans le Logos l'activité divine se distendant au sein de l'univers dans l'ensemble de ses caractères, et de remonter toujours à Dieu comme source unique, il personnifie cette activité dans l'unité de sa manifestation, et, se trouvant ainsi en présence d'une personne, d'une hypostase, il en arrive très-facilement à considérer cette personne comme

une créature de Dieu, comme un fils premier-né. Or, comme une telle personnification répond beaucoup mieux aux exigences du système, comme elle seule constitue réellement un intermédiaire entre Dieu et le monde, comme elle répond en outre au besoin de personnification qui domine l'esprit de Philon et de la plupart de ses congénères philosophiques, comme elle s'harmonise avec la notion juive de création, sans s'éloigner beaucoup de certaines conceptions mythologiques de Platon, il la présente de préférence à la conception purement philosophique d'une activité impersonnelle, sortant de Dieu par une tension intérieure. Très-souvent les deux manières de voir sont mélangées: ainsi le Logos est comparé aux rayons du soleil, à la lumière émanant du soleil et de nature identique au soleil lui-même, tandis que dans la même phrase, deux lignes plus loin, son rôle personnel est clairement affirmé (*Quod a D. mitt. somnia*, 1. 656).

Nous espérons avoir mis de la sorte en lumière l'erreur de Philon, et l'origine de cette confusion qui est à la base de la doctrine du Logos. Pour comprendre comment une confusion qui nous paraît grossière, a pu subsister intacte dans l'esprit d'un penseur comme Philon, il faut enfin bien tenir compte de la remarque si ingénieuse de M. Zeller : « Philon n'a pas saisi « clairement et n'a pas observé avec conséquence la notion de « personnalité par rapport aux puissances ; ce qui n'est pas rare « dans l'antiquité, ce qui est arrivé à des penseurs bien autre« ment pénétrants que lui[1]. » La notion de la personnalité, en effet, de ce qui constitue un *moi*, absente en général dans la philosophie grecque, est particulièrement éclipsée à Alexandrie; elle est en dehors de la sphère non-seulement des Juifs alexandrins, mais de toutes les philosophies grecques d'Égypte, où, du reste, l'absence du sentiment de l'histoire et la psychologie nuageuse propre au mysticisme ne devaient pas en favoriser le développement.

C'est ainsi que le Logos impersonnel, l'activité divine se manifestant elle-même, est devenu le Logos personnel, manifestant

[1] Ouvr. cité, V. 317. En note quatre exemples concernant Platon, Aristote et les Stoïciens servent de confirmation à la thèse.

Dieu. De même que nous avons montré par quelle illusion le Logos, ensemble des idées, pouvait être confondu avec le Logos, ensemble des Puissances, de même il est possible de trouver dans leurs rapports respectifs avec Dieu certains points de rapprochement, qui ont permis à Philon de les combiner dans un même être. Tout d'abord la contradiction de la personnalité et de l'impersonnalité ne devait pas le frapper, puisqu'il ne la saisissait pas. Ne sentant pas la différence de nature entre une Idée-type et une Puissance, il devait être d'autant plus disposé à les identifier que le même vague planait sur leur origine : toutes deux, en effet, sont tantôt représentées comme des émanations de Dieu, tantôt comme des créations, et l'absence d'une distinction claire entre le Logos *endiathetos* et le Logos *prophorikos* favorisait la confusion, qui sans cela eût été beaucoup plus difficile, puisque l'ensemble des Puissances n'offre rien de correspondant au Logos *endiathetos*. Enfin la combinaison de la notion de type et de celle de force dans les Idées philoniennes permettait de confondre l'ensemble des Idées-forces découlant de Dieu, avec l'ensemble des caractères de l'activité divine se manifestant en dehors de Dieu. Très-certainement ces explications n'ont de valeur que par leur obscurité et leur illogicité; mais une confusion philosophique ne s'explique pas autrement, sous peine d'être détruite au lieu d'être expliquée. — Le traité *De conf. ling.* (1. 414) nous offre un curieux exemple de cette confusion : « le père de toutes choses, » y est-il dit, « fit surgir « (ἀνέτειλε) son fils le plus ancien, qui ailleurs est appelé le pre- « mier-né : et celui-ci, lorsqu'il fut né, imitant le Père, façonna « les formes spécifiques, en regardant aux modèles archétypes « du Père. » Dans cette phrase le verbe ἀνατέλλω, sans préciser l'origine du Logos, semble plutôt favoriser l'hypothèse d'une tension intérieure en Dieu; les mots « fils, premier-né » supposent une création analogue à celle de l'homme; les modèles archétypes de toutes choses sont distingués du Logos et attribués à Dieu, contrairement à tout ce que nous avons vu sur la nature des idées-types; enfin le Logos dont il est question ici, est un Logos d'apparence hypostatique, réalisant dans le monde ce qui, d'après les exigences du système, devrait se réaliser de soi-même, ce qui est le Logos comme ensemble du monde intel-

ligible. — Un simple exemple de ce genre, — et il y en a tant qu'on en veut — prouve mieux que tous les raisonnements jusqu'à quel point Philon a poussé la confusion entre les différentes conceptions du Logos.

III. Il nous reste à examiner la relation qui existe entre Dieu et le Logos que nous avons appelé révélateur, ce qui nous permettra d'élucider en même temps les rapports du Logos avec d'autres êtres de nature supérieure.

Avant d'être à proprement parler révélateur, le Logos est le lieu d'origine de l'âme humaine. Il est le tout dont chaque intelligence humaine est une partie; il est l'âme de l'univers, de même que le νοῦς humain est par excellence l'âme de ce petit univers qui est l'homme. Nulle part nous ne trouvons un renseignement quelconque sur la relation de ce Logos, âme universelle, avec Dieu. Comme tel, il se confond probablement avec l'ensemble des Puissances, avec l'activité divine prise dans son ensemble, et il doit avoir la même origine. Sous cet aspect il n'a rien d'une hypostase; il semble plutôt être une émanation impersonnelle de Dieu.

Toutefois nous avons, en étudiant la formation de l'esprit humain, signalé à côté du Logos un élément nouveau, mal défini, le πνεῦμα divin qui insuffle dans l'esprit humain la puissance de la vraie vie. Ce souffle divin est-il distinct du Logos? Je ne le pense pas, puisque, dans plusieurs cas, la formation de l'esprit humain est attribuée uniquement au Logos, et qu'il n'est guère question ailleurs de l'existence du pneuma. Dans le premier traité des *Leg. Alleg.* (1. 46) il est dit que la création des êtres immortels commence lorsque le saint Logos entre dans l'âme : le Logos procure donc l'immortalité à l'esprit auquel il se communique, sans concours aucun d'un agent spécial. Il faut très-probablement voir dans cette expression l'influence du récit de la Genèse, d'après lequel Dieu fait pénétrer dans les narines de l'homme un souffle de vie. Philon pouvait d'autant mieux la transporter dans la langue grecque que les stoïciens l'avaient déjà employée pour désigner l'esprit : dans leur système matérialiste esprit et souffle étaient la même chose. Mais il ne faudrait pas conclure de là, comme paraît le faire M. Heinze

(p. 242), que le pneuma et le Logos de Philon ne sont pas dégagés de tout élément matérialiste[1]. Ici, comme dans plusieurs cas analogues, le docteur juif a pris les mots qui étaient en usage dans la philosophie grecque sans en maintenir toute la portée; il affirme trop souvent la complète spiritualité de l'esprit humain et du Logos pour que le moindre doute subsiste à cet égard. — La confirmation de l'origine juive du pneuma se trouve dans le fait que l'inspiration prophétique, l'extase, lui sont attribuées. Le souffle de Dieu ou l'esprit de Dieu se communique aux âmes pour les élever jusqu'à la source première de toute réalité; il les pénètre pour les attirer vers Dieu, non pas d'une manière permanente, mais pour leur révéler ce que leur intelligence, livrée à ses propres forces, n'aurait jamais pu saisir (*De Gig.*, 1. 265-270. — *1 De Mos.*, 2. 106). Il est même curieux de voir comment Philon mélange la notion juive de l'inspiration par le *ruach* de Jahveh avec la notion grecque de l'enthousiasme des corybantes (*De Migr. Abrah.*, 1. 441). — Mais dans ce domaine encore l'action du Logos est identique à celle du souffle divin, et dans le premier passage cité celui-ci est déterminé de telle façon, comme esprit de connaissance et de sagesse, que l'identité avec le Logos paraît complète. S'il fallait chercher une raison d'être à cette expression spéciale en dehors de l'influence de l'Ancien Testament, on pourrait observer qu'elle fait ressortir plus clairement la tension de l'âme universelle pénétrant les âmes particulières, ce qui était d'autant plus nécessaire que la notion de l'âme universelle était vague, mal définie, souvent confondue avec Dieu d'après des exemples stoïciens, souvent aussi directement confondue avec le *ruach* divin selon des exemples juifs.

Le Logos et la Sagesse. Dans son rôle actif à l'égard de l'homme, le Logos est à la fois révélation et révélateur. Tantôt il est évidemment impersonnel, tantôt au contraire il agit tout à fait comme une hypostase. Pour se rendre compte de la relation qui l'unit à Dieu, il faut tout d'abord être fixé sur les rapports du Logos avec une conception dont nous n'avons pas encore parlé, avec la Sagesse de Dieu. La Sagesse (ἡ τοῦ θεοῦ σοφία

[1] Il ne faut pas confondre le souffle de Dieu avec ce que Philon appelle très-rarement le souffle de vie, dans le sens d'*air vivifiant*.

De prof., 1. 553) produit dans l'homme la connaissance et l'éducation; elle inspire le bien; quoiqu'elle porte un nom féminin, elle est le père des bonnes actions. Elle est la première et la plus élevée des Puissances; elle arrose les âmes qui aiment Dieu (*2 Leg. all.*, 1. 82). Le rôle assigné à la Sagesse dans ces passages significatifs est absolument identique à celui que Philon attribue ailleurs au Logos, ce qui établit déjà une forte présomption en faveur de l'identité de nature entre ces deux êtres. Si, d'autre part, on rencontre des fragments où les termes Logos et Sagesse sont employés indistinctement et sont accompagnés des mêmes qualificatifs, il sera permis d'en conclure que ce sont tout simplement deux expressions différentes pour rendre une seule et même conception. Ainsi dans le traité *Quod det. pot. insid. sol.* (1. 213 et 214), la Sagesse et le Logos sont successivement comparés à une roche d'où sort la nourriture spirituelle des âmes, et dans *1 Leg. All.* (1. 56) l'explication allégorique du fleuve sortant de l'Eden est ainsi conçue : « le « fleuve est la bonté universelle; il sort de l'Eden, de la Sagesse « de Dieu, c'est-à-dire du Logos de Dieu. » Une déclaration aussi explicite devrait suffire à établir notre thèse. Si nous avons cherché à la corroborer par d'autres citations, c'est parce qu'elle n'a pas convaincu les interprètes dont un grand nombre, entre autres J.-G. Müller dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog, maintiennent la distinction entre le Logos et la Sagesse. Ils s'appuient sur un passage important, mais passablement obscur (*De ebriet.*, 1. 361 et 362), où le Logos est dit le fils de Dieu et de la Sagesse, appelée alors ἐπιστήμη, et où il est par conséquent distingué de la Sagesse. M. Heinze réfute cette objection par une autre citation où le Logos est tout au contraire appelé la source de la sagesse [1]. J'estime la réfutation aussi peu fondée que l'objection, puisque dans le second passage il s'agit de la sagesse humaine, du degré de développement de l'âme humaine, et nullement de la Sagesse de Dieu. Mais, d'autre part, il me semble que les auteurs de l'objection tiennent beaucoup trop peu compte de l'assimilation positive du Logos et de la Sagesse, sur

[1] *De prof.*, 1. 560. — M. Heinze, p. 253. — M. Soulier, ouvr. cité, p. 145 et 146.

laquelle nous nous basons. Il faut chercher à concilier les deux points de vue : l'identité et le rapport de filialité du Logos et de la Sagesse. Or cette conciliation me paraît être clairement indiquée, sinon ouvertement affirmée, dans les œuvres de Philon : la Sagesse est à la fois *endiathetos* comme ἐπιστήμη et *prophorikos* comme λόγος, et d'après les idées courantes, elle est identique à elle-même dans ces deux moments[1]. Philon n'a pas employé ces termes pour établir cette distinction, pas plus qu'il ne les a employés pour distinguer le Logos *endiathetos* du Logos *prophorikos*, lorsqu'il s'agissait du monde des idées-types : cependant nous avons vu qu'il les distinguait au moins implicitement. Et cette distinction paraît bien autrement claire dans la question qui nous préoccupe actuellement. Elle est confirmée en outre par de nombreuses considérations. « De la Sagesse dé- « coulent les connaissances particulières, ... et en elle les « contraires se résolvent » (ἡ θεία σοφία ἐξ ἧς αἵτε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται..... ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται. *De prof.*, 1. 575); par conséquent la source des ἐπιστῆμαι est la σοφία ; ce qui implique l'identité des deux termes σοφία et ἐπιστήμη, identité surabondamment prouvée par l'emploi indistinct de ces deux expressions. En second lieu la puissance qui fait boire (ποτίζειν) les enseignements à l'âme est, comme nons l'avons vu plus haut, le Logos, en sorte que dans ce passage on pourrait, sans modifier aucunement le sens, substituer le Logos à la Sagesse. Enfin la Sagesse dans laquelle les contraires se résolvent ne se distingue en rien du Logos *endiathetos*. Ainsi la Sagesse est à la fois *endiathetos*, parce qu'en elle les contraires se résolvent, et *prophorikos*, parce qu'elle fait boire les connaissances aux âmes. — La même conclusion s'impose à nous en comparant les deux passages suivants : *2 Quod. a D. mitt. somnia*, 1. 690 à 691 et *De post. Caini*, 1. 249 : dans le premier on lit que le Logos découle de la Sagesse comme d'une source, qu'il en est complétement rempli sans qu'aucune partie en soit privée et qu'il se ré-

[1] F.-C. Baur dans son ouvrage *Von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* (Tübingen 1841), I, p. 73, a bien saisi ce rapport du Logos et de la Sagesse, alors même qu'il s'est trompé sur la relation du Logos-Sagesse avec les autres puissances.

pand partout; dans le second, que le Logos habite dans les âmes qui tiennent à la vie spirituelle et que ceux qui se nourrissent de la Sagesse acquièrent une force solide et durable. La Sagesse est donc à la fois la source du Logos et identique avec lui[1].

Il n'est pas difficile de découvrir le mobile qui a poussé Philon, insciemment selon toute probabilité, à préférer le terme de Sagesse à celui de Logos *endiathetos* ou bien au mot Logos tout court, sans distinction explicite des deux moments. L'expression « sophia » devait lui être très-familière à cause de l'usage fréquent qu'en avaient fait ses prédécesseurs alexandrins, comme le témoigne le célèbre apocryphe connu sous le nom de la « *Sapience de Salomon.* » Il ne faut pas hésiter à voir dans cette expression le fruit de l'influence juive. On trouve la confirmation de cette idée dans les deux observations suivantes. Plusieurs passages concernant les rapports de Dieu et de la Sagesse rappellent des descriptions analogues de la Sapience : lorsqu'il est dit (*2 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 690) que Dieu fait ses délices de la Sagesse et réciproquement, lorsque la Sagesse est représentée comme l'épouse de Dieu, habitant avec lui d'une manière idéale, on pense immédiatement au commencement du chapitre VIII de la Sapience : « elle (la Sagesse) glorifie son origine; « elle habite avec Dieu, et le Maître de toutes choses l'a aimée. » Une comparaison suivie de la Sagesse d'après les deux auteurs nous offrirait une foule de ressemblances de ce genre-là. De plus Philon ne fait intervenir la Sagesse que dans les cas où il s'agit d'une activité morale. Du moins il est bien rare qu'il en soit autrement : le passage déjà cité (*De prof.*, 1. 575) en est peut-être la seule exception sérieuse. Or c'est certainement dans le domaine moral que le rôle de la Sagesse avait été le mieux déterminé par les Juifs alexandrins avant Philon, parce que ce domaine leur était plus familier et que les passages de l'Ancien Testament, auxquels ils rattachaient leurs spéculations sur la Sagesse, avaient pour la plupart une portée exclusivement morale. Rien d'étonnant que Philon, leur successeur et leur maître, leur ait fait des emprunts plus nombreux sur ce terrain-là,

[1] Cpr. encore *2 Leg. All.* 1. 82. — *4 Quæst. in Gen.*, p. 293, etc.

et que, d'autre part, en combinant la notion de Sagesse avec les autres éléments hétérogènes de sa doctrine, il l'ait rendue plus vague, tout en l'étendant et en l'enrichissant.

Un pareil mélange de conceptions ne contribue pas à rendre plus claires les relations du Logos moral avec Dieu. Nous ne trouvons aucun renseignement sur l'origine de la Sagesse. Le plus souvent elle ne présente aucun caractère personnel. Cependant elle est distincte de Dieu, et elle n'est pas éternelle, puisqu'elle est qualifiée de la même manière que le Logos : ce qu'il y a de plus ancien après Dieu (*De prof.*, 1. 553). Quant à savoir si Philon la considère comme une émanation ou une création, c'est impossible — De plus, en développant la notion juive de la Sagesse il semble, à chaque instant, avoir oublié son Dieu absolu et inaccessible pour le remplacer par un Dieu personnel, analogue au Jahveh de l'Ancien Testament. Nulle part l'idée d'un Dieu à l'image de l'homme ne prend le dessus comme lorsqu'il s'agit des rapports moraux de l'homme avec Dieu. La nécessité d'un intermédiaire entre l'homme imparfait et ce Dieu qui reste cependant inaccessible dans sa perfection, subsiste toujours, mais la nature de l'intermédiaire et ses relations avec Dieu changent. C'est pour cela qu'il ne faut pas s'étonner de voir souvent à la place d'une Sagesse impersonnelle, émanant mystérieusement de l'Être inaccessible, une Sagesse personnifiée, *créée* selon toute probabilité, et entretenant des rapports personnels avec Dieu. Il en est ainsi lorsque la Sagesse est dite « habiter avec Dieu, » comme une épouse, lorsqu'elle fait ses délices de Dieu. L'absence complète de la notion claire de personnalité est plus frappante encore qu'auparavant dans cette partie de la doctrine.

Lorsque la Sagesse reste ce qu'elle devrait toujours être logiquement, le Logos moral *endiathetos*, le Logos proprement dit est une émanation de la Sagesse, identique à elle, impersonnelle; il est alors l'ensemble des connaissances (ἐπιστῆμαι) découlant de la Sagesse de Dieu, se communiquant aux hommes et habitant dans les âmes pour les détourner du mal[1]. Mais dans les cas beaucoup plus fréquents où la notion théiste juive do-

[1] Cpr. les passages précédemment cités à propos du Logos et de la Sagesse. — Je ne parle pas des cas assez rares où la Sagesse personnifiée

mine, où il n'est plus question de Logos *endiathetos* et *prophorikos*, le Logos devient la parole de Dieu, conformément à l'Ancien Testament, et tel que le comporte le sens primitif du mot ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Le Logos, en tant que loi et enseignement, est parole de Dieu; le traité « *De Post. Caini* » (1. 244) le dit clairement en ces termes : « cette voie royale que nous appelons « la vraie et légitime philosophie, est appelée dans la Loi parole « et Logos de Dieu (ῥῆμα καὶ λόγον). Car il est écrit : tu ne te dé- « tourneras pas de la parole que je te prescris aujourd'hui, et « tu ne t'en écarteras ni à droite ni à gauche. En sorte qu'il est « démontré avec évidence que la voie royale et la parole de « Dieu sont une seule et même chose. » Ce Logos-parole est à Dieu ce qu'une parole humaine est à l'homme qui la prononce (*De conf. ling.*, 1. 417). Chaque parole émise par Dieu est une partie du Logos, et celui-ci est un tout se composant de l'ensemble des paroles de Dieu (*3 Leg. All.*, 1. 122). — On comprend que, pour un esprit aussi peu rigoureux que Philon, il ne fût pas difficile, en supprimant le moment d'un Logos *endiathetos* (sous forme de Sagesse ou sous toute autre forme), d'assimiler le Logos-parole au Logos émanant de la Sagesse de Dieu ou bien même au monde des idées dont l'origine, nous l'avons vu, est parfois aussi comparée à l'origine de la parole. A ses yeux, en effet, pensée et parole ne sont que deux formes d'un fond identique: en supprimant la pensée ou le moment *endiathetos*, il garde la pensée *prophorikos* ou la parole comme le produit direct de la cause créatrice. Les deux notions de création et d'émanation se croisent, correspondant la première plutôt au Dieu juif créateur, la seconde plutôt au Dieu inaccessible absolu. Pour l'origine du monde intelligible, c'est le second point de vue qui paraît l'emporter, parce que l'auteur se meut alors plus exclusivement dans le domaine philosophique. Pour l'origine du Logos-parole, c'est l'émission créatrice qui l'emporte, parce qu'alors il s'agit de la Loi et de l'enseignement divin et que l'auteur se trouve plutôt sur le terrain religieux juif.

Le Logos et les anges. Personnification du Logos-parole. Natu-

comme épouse de Dieu, donne naissance à un Logos qui présente nécessairement un caractère semblable de personnification.

rellement le Logos-parole est impersonnel. Après avoir montré comment Philon le rattache à l'ensemble de sa doctrine, et grâce à quelle confusion il le réunit à ses autres conceptions du Logos, nous sommes plus libres de suivre le curieux procès de personnification par lequel Philon le transforme de parole impersonnelle en hypostase complète. — Le Logos-parole est un intermédiaire entre Dieu et l'homme ; il est loi et enseignement. Quelquefois, au lieu de faire remonter la loi à Dieu, Philon appelle le Logos lui-même législateur : mais cette dénomination ne tire pas à conséquence, puisque la loi impersonnelle peut toujours être considérée comme puissance législatrice par rapport à l'homme. Il en est de même lorsque Philon nous montre le Logos ensemençant l'âme, quoique dans ce dernier cas la personnification soit déjà plus accentuée. — Bien plus grave est l'assimilation du Logos à un messager de Dieu, que nous avons déjà relevée précédemment, parce qu'elle conduit Philon à transformer son Logos en archange de Dieu, c'est-à-dire en être absolument personnel.

Il est souvent question des anges dans les œuvres de Philon. Les anges constituent ce qu'il appelle « l'armée de Dieu » (*De sacr. Ab. et Caini*, 1. 164) : ce sont des âmes incorporelles et bienheureuses, des intelligences pures semblables à l'unité, c'est-à-dire à Dieu (2 *De Mon.*, 2. 222). Ils sont les messagers de Dieu pour communiquer les bonnes nouvelles, les ministres de Dieu et les serviteurs de ses Puissances (*De Gig.*, 1. 264. — *De plant. Noe*, 1. 332). Ils sont aussi appelés *Logoi* et confondus avec les puissances personnifiées, dans l'explication des apparitions d'anges à Abraham (*De conf. ling.*, 1. 409. — *De Migr. Abrah.*, 1. 463). — Lorsqu'ils sont assimilés aux Puissances, ils sont dans le même rapport avec le Logos que celles-ci : le Logos est leur chef (*De post. Caini*, 1. 242). Ils sont alors considérés comme des gouverneurs du monde ; mais ils paraissent rarement comme tels. Souvent, au contraire, le Logos, en tant que gouverneur de l'univers et ensemble des Puissances, est appelé *ange* (*De agric.*, 1. 308) ; ce qui prouve une fois de plus que les Puissances et leur unité le Logos sont souvent représentées comme des personnes. Car l'idée d'ange entraîne nécessairement celle de personnalité.

Mais le rôle normal des anges n'est pas celui des Puissances avec lesquelles Philon les confond très-malencontreusement. Leur vrai rôle est purement moral, et consiste à communiquer aux hommes les messages divins. Ici encore le Logos est le chef des anges, et résume en lui l'ensemble de leurs fonctions (par exemple *De Abrah.*, 2. 18-20). Il est appelé archange (*De conf. ling.*, 1. 427). C'est lui qui est porteur de la promesse à Sarah ; c'est lui qui ordonne à Jacob de prendre le nom d'Israël (*De nom. mut.*, 1. 591), et à cette occasion il est qualifié de serviteur de l'Éternel. On comprend aisément que, sous ce rapport, il apparaisse également comme l'ami de l'homme vertueux, le bon berger, notamment comme le bon berger se donnant lui-même, puisqu'il est à la fois le messager et le message. Rien de plus curieux à cet égard que les deux passages suivants : *De migr. Abrah.*, 1. 463, où nous lisons : « celui qui suit Dieu a « nécessairement pour compagnons de route les *Logoi* de Dieu « que l'on appelle aussi des *anges;* » et la page 93 du troisième traité des *Leg. All.* où le Logos apparaît successivement comme ensemble des Puissances pénétrant toutes choses, comme enseignement divin et comme ange. On le voit, au moment où Philon semble accentuer le plus la personnalité du Logos, au point qu'il est impossible de ne pas y voir une hypostase, il le confond encore avec des conceptions dont le caractère personnel est douteux ou même nul.

On constate un phénomène analogue en étudiant le Logos intercesseur. S'il y a un domaine où le Logos remplisse un rôle personnel, c'est celui-là. Non-seulement il est alors assimilé aux anges chargés de transmettre à Dieu les prières et les supplications des hommes (*De plant. Noe*, 1. 332. — *1 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 642) ; mais de plus un pareil rôle, les noms de μεσίτης, ἱκέτης, διαιτητής ne signifient rien s'ils n'impliquent pas la personnalité. Eh bien ! même dans ce domaine, nous avons vu qu'en qualité de παράκλητος il n'est pas distingué du Logos qui régit et contient toutes choses, c'est-à-dire du Logos, ensemble des Idées, et du Logos, ensemble des Puissances.

C'est très-certainement dans les rapports avec l'homme que le caractère personnel du Logos est le plus prononcé. Dans plusieurs cas il me paraît absolument évident : ailleurs il est absent.

— Nous avons tâché de montrer par quelle progression Philon reliait ces diverses conceptions contradictoires, mais dont il ne sentait pas la contradiction. Nous avons, chemin faisant, essayé de rattacher le Logos moral, dans ses diverses acceptions, aux autres faces du Logos, en tenant compte de la double notion de Dieu qui se croise dans toute la doctrine philonienne. Avant de chercher une formule générale qui puisse embrasser la complexcité du Logos, il sera peut-être intéressant d'examiner deux questions accessoires, n'ayant guère d'importance dans la doctrine de Philon, mais dont on parle cependant beaucoup en théologie. Nous les examinerons uniquement d'après les textes de Philon. Ces deux questions sont les suivantes : le Logos de Philon s'est-il incarné et peut-on concevoir qu'il s'incarne? Le Logos de Philon a-t-il quelque rapport avec le Messie rêvé par les Juifs ?

A la première question nous répondons qu'il n'y a pas dans Philon de passage positif où l'incarnation du Logos soit enseignée, mais que la possibilité d'une semblable incarnation rentre parfaitement dans la sphère des idées philosophiques de notre auteur. Ainsi il est dit plusieurs fois que les anges peuvent s'incarner (*De plant. Noe,* 1. 331. — *1 Quæst. in Gen.*, p. 66). J.-G. Müller, dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog, croit qu'ils ne revêtent que des corps apparents. Le contraire me paraît plus probable d'après le premier des textes cités où nous lisons ces mots : « on dit que les unes (il s'agit des âmes supérieures « ou des anges) peuvent s'introduire dans des corps mortels, et « qu'après certaines périodes fixées elles sont de nouveau libé- « rées. » Ils s'agit bien ici de corps réels. Toutefois une incarnation de ce genre est un abaissement et une épreuve pour les anges. Le Logos lui-même, là où il est assimilé à un ange, semble pouvoir s'incarner quand il lui plaît, puisque dans la visite des anges à Abraham il revêt une forme humaine, de même que les deux principales Puissances qui l'accompagnent. En tout état de cause, que ce soit avec un corps apparent ou avec un corps réel, le Logos est apparu aux patriarches sous forme humaine.

La réponse à la seconde question est catégorique. Nulle part Philon ne stipule une relation quelconque entre le Logos et le

Messie, pour la très-bonne raison qu'il ne parle pas du Messie. Il est question à plusieurs reprises d'un avenir idéal dont la description ressemble exactement à ce que nous connaissons des idées juives sur l'âge messianique; mais la régénération, le relèvement et le triomphe du peuple élu, dans un sens passablement universaliste, y sont présentés comme le résultat de la conversion à la vraie sagesse, sans intervention d'un envoyé spécial de Dieu [1].

V

CONCLUSION

L'étude à laquelle nous venons de nous livrer prouve surabondamment que le Logos philonien est complexe, qu'il se décompose de fait en plusieurs Logos dont chacun est considéré à son tour sous des faces diverses, quelquefois très-difficiles à concilier. Le rôle qu'il remplit dans l'univers nous l'a révélé sous trois aspects différents : comme ensemble des Idées-types, comme ensemble des Puissances et comme intermédiaire moral entre l'homme et Dieu. Chacun de ces trois Logos est dans un rapport spécial avec Dieu, et même chacun d'eux a, suivant les cas, des relations diverses avec Dieu, à cause du manque de rigueur dans la détermination de sa nature propre et à cause des vues contradictoires de l'auteur sur la nature de ce Dieu. Les deux termes de la relation n'étant pas exactement précisés, la relation qui les unit est incertaine, flottante et même contradictoire. Nous ne pouvons pas reprendre chacune des solutions que nous avons distinguées dans l'ensemble de la doctrine philonienne; ce serait recommencer le travail tout entier. Rappelons seulement les points principaux.

1° Le Logos est la raison divine *se constituant* en pensée pensée ou en monde des Idées-types, lesquelles s'impriment comme un sceau dans la matière en se distendant. Il est à la fois la pen-

[1] Comparez *3 De vita Mosis*, 2, 179. — *De præm. et pœn.*, 2, 422. — *De exsecr.*, 2, 435-437. — Comparez aussi Dähne, ouvr. cité, I, p. 425-438. Dähne exagère la portée des espérances messianiques de Philon.

sée pensante, et la pensée pensée dans ses deux moments inséparables et mal distingués de Logos *endiathetos* et de Logos *prophorikos*. Il est impersonnel.

2° Le Logos est l'activité divine considérée dans l'acte de sa manifestation. Comme tel il est une extériorisation de Dieu, tantôt conçu comme une extension de l'activité divine en soi, tantôt comme une créature, tantôt impersonnel, tantôt personnel.

3° Le Logos est révélateur de Dieu à l'égard de l'homme intellectuel et moral, et intercesseur de l'homme auprès de Dieu : il est impersonnel, soit comme Logos *prophorikos* issu de la sagesse de Dieu (= Logos *endiathetos*), soit comme parole émise par Dieu ; — il est personnel, soit comme Sagesse personnifiée, soit comme parole personnifiée ou comme archange, créature de Dieu. — Dans les deux derniers cas, le Dieu dont il s'agit est le Dieu juif; dans les autres cas (sauf pour le n° 1), les notions du Dieu juif et du Dieu Être pur, sont mélangées.

Il faut donc renoncer à chercher dans Philon une solution unique de la nature et de l'origine du Logos ; il faut faire sur tous les autres points ce que MM. Zeller, Soulier, etc. [1], ont fait pour la question de la personnalité du Logos : reconnaître la présence simultanée de plusieurs solutions diverses et souvent antinomiques. Il faut enfin ne pas oublier que les diverses conceptions dont on vient de lire le tableau, sont toutes réunies par Philon dans *le* Logos.

Il est clair qu'on ne peut pas donner une définition exacte de l'ensemble du Logos. M. Zeller (ouvr. cité, p. 322 sq.) le définit : « la puissance de Dieu, l'intelligence active de Dieu, l'idée qui « contient toutes les autres idées, la force qui contient toutes « les autres forces, l'ensemble du monde supra-sensible ou des « puissances divines. » Grœtz (ouvr. cité, p. 305) le définit : « l'intelligence active de Dieu, la sagesse de Dieu, l'esprit de

[1] M. Zeller, ouvr. cité, V, p. 317 et 329. — M. Soulier, ouvr. cité, p. 157, sqq. — Comparez aussi : M. C. Pahud, *Le Logos de Philon et ses rapports avec la doctrine chrétienne*, p. 29, Thèse de Lausanne. — Le Logos est déclaré hypostase par MM. Heinze, ouvr. cité, p. 287, Delaunay, ouvr. cité, p. 41 et 42, Franck, *La Kabbale*, Paris, 1843, p. 308 et 309. Keferstein, Bucher, etc. — La personnalité du Logos est niée par Dörner, etc.

« Dieu, la puissance de toutes les puissances. » Chez les auteurs de langue française je remarque cette définition donnée par M. Kennedy Anet [1] : « le Logos est pour Philon l'idée du monde et « l'expression de l'activité divine dans le monde. » Les deux premières sont incomplètes et ne sont pas à proprement parler des définitions. La dernière me paraît se rapprocher de la vérité. — Ne pouvant pas donner une définition, je pense qu'il faut chercher une formule exprimant le caractère commun à toutes les conceptions du Logos de Philon. Telle me paraît être la suivante : *le Logos est dans l'univers, le divin ramené à l'unité et considéré dans les rapports de cette unité avec Dieu.* Tout ce qui constitue le Logos est divin, et tout ce qui est divin, en dehors de Dieu même, est le Logos. L'illusion de Philon consiste à ramener le divin à une unité qui n'est pas réelle, qui est purement nominale, qui, en réalité, est d'une complexité désespérante.

CHAPITRE III

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE DU LOGOS

La doctrine du Logos telle qu'elle se présente à nous dans les œuvres de Philon n'offre pas d'unité : voilà la conclusion de la courte étude qui précède. C'est déjà une grave lacune philosophique, d'autant plus grave que le docteur alexandrin n'en a pas eu conscience. Mais est-ce tout? Tel qu'il est, dans sa complexité, le Logos est-il réellement intermédiaire entre Dieu et le monde, comme l'exigent les bases mêmes de la philosophie philonienne. La réponse n'est pas douteuse. Non, le Logos ne satisfait pas aux exigences du système, et de toute façon il ne pouvait pas y satisfaire. Il n'établit pas la séparation absolue

[1] M. Kennedy Anet, *La notion du Logos dans la philosophie grecque, dans St. Jean et dans les Pères apologètes*. Thèse de Lausanne, 1874, p. 42.

entre le Dieu parfait, inaccessible, immuable, et le monde imparfait ou l'homme pécheur. Aucun intermédiaire ne peut l'établir tant que l'on maintient simultanément une action de Dieu dans le monde. Quand même on interposerait entre les deux termes du rapport une multitude d'intermédiaires, une hiérarchie indéfinie d'êtres issus de Dieu et toujours moins parfaits à mesure qu'ils s'éloignent de Lui, on ne résoudrait pas la difficulté : car éloigner une difficulté, ce n'est pas la résoudre, et placer une série de moyens termes entre deux contradictoires, ce n'est pas faire disparaître la contradiction. Ou bien l'intermédiaire est une émanation, une extension de Dieu, existant à la fois comme partie intégrante de Dieu et comme être extérieur à Dieu, — et alors le vague et l'incompréhensibilité de cette conception n'empêcheront pas un esprit quelque peu rigoureux de constater que la séparation de Dieu et de l'intermédiaire est illusoire, purement apparente ; — ou bien l'intermédiaire est une création ou une créature, et alors, à moins de faire de cette créature un Dieu indépendant qui ne peut pas exister sans annihiler le premier, on maintient toujours en Dieu la cause dernière de tout ce qui est dans le monde. Au point de vue critique la conception d'un intermédiaire établissant à la fois une séparation absolue et une relation est une absurdité.

La base de la philosophie philonienne est contradictoire ; bien plus, toutes les données essentielles de cette philosophie le sont également. Il suffit à cet égard de rappeler brièvement les diverses contradictions que nous avons rencontrées dans notre étude : contradictions dans les conceptions sur Dieu, les plus frappantes, ayant chacune donné naissance à une conception modifiée du Logos; contradictions entre les diverses déterminations du Logos ; contradiction entre les notions sur la matière, considérée à la fois comme le non être et comme la cause active du mal ; contradiction entre l'affirmation de la liberté humaine et l'affirmation que tout ce qu'il y a de vrai et de bon dans l'homme lui vient de Dieu ; contradiction entre l'impénétrabilité de Dieu et le but suprême de la connaissance qui est d'entrer en communication immédiate avec Dieu ; et bien d'autres encore. Il est clair qu'au milieu d'un pareil fouillis d'idées, il était impossible que le Logos, manquant lui-même d'unité, pût

réellement être un intermédiaire convenant au système. A proprement parler, il n'y a pas de système chez Philon. Rien n'est moins systématique que sa philosophie, et l'on pourrait même hasarder ce paradoxe qu'elle n'existe et n'a de valeur que parce qu'elle se compose presque uniquement de contradictoires. C'est pour cela qu'il est très-difficile d'en donner un résumé. Il en est de la doctrine de Philon comme de beaucoup de théories séduisantes chez leurs auteurs, tant par la grandeur du but et la réelle beauté de certaines données, que par une forme brillante et par l'apparence trompeuse d'une pensée large et vivante : en s'efforçant de les ramener à quelques lignes précises, on les détruit.

Avec nos habitudes modernes d'exactitude scientifique, nous sommes parfois étonnés de rencontrer chez des hommes aussi instruits, et d'une pensée aussi profonde que Philon, de pareilles contradictions. En étudiant d'un peu près bon nombre des systèmes philosophiques du XIX siècle, nous ne tarderions peut-être pas à constater qu'ils susciteront des étonnements analogues chez ceux de nos descendants qui les examineront en dehors du milieu historique. Autant on comprend peu la possibilité d'une doctrine comme celle de Philon, lorsqu'on ne tient aucun compte des circonstances au milieu desquelles elle a vu le jour, autant on acquiert la conviction qu'une pareille doctrine était non-seulement possible, mais même nécessaire, lorsqu'on se reporte à Alexandrie à l'époque de l'auteur. Nous avons rappelé dans le premier chapitre les caractères saillants du milieu historique et intellectuel dans lequel il vivait. Nous n'avons pas à y revenir. Ils nous serviront à expliquer la réunion des éléments contradictoires dont se compose la doctrine de notre auteur.

On reconnaît à première vue dans l'ensemble des idées de Philon des éléments d'origine grecque et des éléments d'origine juive, et le plus souvent une même question est résolue de deux manières différentes, suivant la prédominance des uns ou des autres. Sans reprendre successivement chacune des faces du Logos et chacune des questions philosophiques qui s'y rattachent, pour en discerner la provenance diverse, on peut signaler d'une manière générale quels sont les emprunts faits à la philosophie grecque. Ils sont nombreux. L'anthropologie de Philon

est grecque, empruntée soit à Platon, soit aux Stoïciens; de même la base de la morale, l'assimilation de la vertu à la connaissance du bien, les classifications des vertus, et bon nombre de préceptes moraux particulièrement d'origine stoïcienne. C'est à Platon que Philon doit sa notion contradictoire sur la matière, et c'est aux Stoïciens qu'il a emprunté une bonne partie de sa physique proprement dite. D'autre part, le Judaïsme lui a fourni plus ou moins complétement la notion de la révélation, les anges, la Sagesse, et une foule de prescriptions morales se rattachant à la Loi. Quant à sa théologie, il suffit de rappeler les diverses conceptions de Dieu, précédemment étudiées, pour reconnaître à côté d'un Dieu platonicien le Iahvèh juif. Dans le Logos nous retrouvons, d'une part, les idées-types platoniciennes, les forces actives des Stoïciens, l'assimilation stoïcienne de la pensée pensante et de la pensée pensée, de la pensée et de la parole comme Logos *endiathetos* et Logos *prophorikos*, la notion stoïcienne du destin ; d'autre part, les notions juives de la parole de Dieu, du gouvernement providentiel de l'univers par un être personnel, intelligent et moral, de l'ange envoyé par l'Éternel, du lien vivant entre l'homme et Dieu. A côté de l'idée stoïcienne d'une activité par le mode de l'extension, ou de l'idée platonicienne du Type divin s'imprimant dans la matière, nous rencontrons l'idée juive de la création dans toute la force du terme.

Il est même permis de supposer que la donnée fondamentale du système, la perfection divine nécessitant un intermédiaire entre le monde et Dieu, est pour le moins autant juive que grecque. Je sais bien que nous touchons ici à une question délicate, très-diversement résolue par les critiques modernes, savoir s'il faut attribuer au développement normal et spontané de la pensée juive les spéculations sur la nature de Dieu, sur le rôle de la Sagesse, de la Gloire, de la *Memra* et de la *Scheschina*, et jusqu'à quelle époque on peut les faire remonter. Mais l'accord presque unanime des critiques à faire remonter avant Jésus-Christ les premiers germes de ces spéculations dont les Targums nous offrent des spécimens plus développés [1], la présence

[1] M. le professeur Segond, dont la prudence en critique doit inspirer une grande confiance en pareille matière, s'exprime ainsi dans son cours

simultanée de pareilles spéculations en Palestine et en Égypte, sans qu'il soit possible de retrouver les traces d'une dépendance philosophique quelconque entre ces deux pays, le caractère profondément juif des premières productions judéo-alexandrines où la Sagesse joue le rôle d'intermédiaire, sont autant de considérations qui, à défaut de preuves directes impossibles à trouver, paraissent autoriser notre supposition. Il est possible, il est même probable que ces spéculations ne se sont réellement développées que par suite des rapports des Juifs avec des civilisations différentes de la leur; il est certain que les divers développements de ces spéculations ont été profondément influencés par l'action d'un esprit et d'une culture n'offrant aucune ressemblance avec l'esprit et la culture des Juifs, mais, d'autre part, il est plus que probable que ces influences étrangères trouvèrent dans le Judaïsme des germes déjà éclos et tout prêts à se développer, particulièrement en ce qui concerne la perfection et l'inaccessibilité de Dieu et la présence d'intermédiaires plus ou moins complets entre Dieu et le monde. Le premier point n'est que le couronnement normal du développement de l'idée de Dieu chez les Juifs, et le second point est le développement de l'angélologie introduite dans le Judaïsme sous la domination persane [1]. — D'ailleurs la donnée fondamentale dont il s'agit,

inédit d'*Introduction générale à l'Ancien Testament*, en parlant des versions chaldéennes ou Targums : « D'abord verbales, elles furent peu à peu mises par écrit. En réalité elles remontent à des temps antérieurs à « J.-C., bien que le rédacteur du premier Targum complet soit postérieur « à J.-C... » — M. le professeur E. Schürer (ouvr. cité, p. 479) conclut dans le même sens. Il rappelle que la Mishna connaît les versions chaldéennes, que le Nouveau Testament concorde dans ses interprétations d'une manière frappante avec les Targums, et que certains fragments de ces versions chaldaïques remontent jusqu'à l'époque de Jean Hyrcan. — Enfin M. Franck (ouvr. cité, p. 71) fait remonter les origines des spéculations kabalistiques au premier siècle après J.-C.

[1] M. Nicolas, dans un article de la *Revue de théologie* précédemment cité, va plus loin et dit : La doctrine du Verbe « a été un des produits « de la culture juive et elle s'est formée dans la Palestine, sous l'action « générale des lois de la pensée humaine, et au milieu de circonstances « particulières à cette nation. » — On ne s'explique pas dans cette hypothèse, comment la doctrine en question aurait passé de Judée à Alexandrie, où l'on comprenait à peine l'hébreu et où l'on semble n'avoir eu au-

ne serait pas le seul élément commun à la fois au Judaïsme et à la philosophie grecque à l'époque de leur combinaison. La méthode d'interprétation allégorique existait en Palestine comme en Grèce ; les jongleries avec les nombres symboliques n'étaient pas plus étrangères aux rabbins palestiniens qu'aux philosophes néo-pythagoriciens. Enfin la théorie de l'inspiration divine, telle que l'entendaient ces penseurs et surtout les platoniciens pythagorisants, ne s'éloignait pas radicalement de l'inspiration prophétique dont tout souvenir n'était pas encore perdu parmi les Juifs, comme le prouve l'exemple des Esséniens et de Jean-Baptiste.

Il faut reconnaître que dans la doctrine de Philon la quantité et la valeur des éléments grecs l'emportent sur celles des éléments juifs, surtout en ce qui concerne la détermination du Logos. D'une manière générale on peut dire que la Grèce a fourni à Philon, outre des habitudes de dialectique, outre un langage philosophique constitué, entraînant nécessairement l'adoption d'un grand nombre d'idées grecques, les principaux éléments du Logos agissant dans l'univers, autrement dit tout ce qui constitue l'immanence divine. Les Idées-types, les Puissances, le destin, la loi immanente, tout cela est grec ; mais cela n'est pas tout le Logos, et pour Philon ce n'était pas, je pense, la partie la plus importante du Logos. Aussi ne puis-je partager l'opinion de MM. Zeller et Heinze qui font du Logos une conception purement grecque, à peine modifiée par le contact de quelques dogmes de l'Ancien Testament. Parmi les trois conceptions prin-

cun rapport avec les docteurs palestiniens, ni surtout comment cette doctrine se serait trouvée dès l'abord plus complète chez les Alexandrins que chez les Juifs. — En tempérant, comme nous le faisons, la part d'autonomie qui revient aux Juifs dans ce développement intellectuel, nous expliquons mieux les faits : Palestiniens et Alexandrins, poussés par des besoins religieux et dialectiques analogues, armés d'une méthode identique, se sont trouvés en présence des mêmes conceptions embryonnaires sur la perfection divine et les intermédiaires entre Dieu et le monde ; ils les ont développées diversement sous l'action de circonstances diverses et d'influences de nature et d'intensité différentes. La base est la même ; les développements divergent. Naturellement le développement alexandrin, qui s'opéra dans la capitale du monde grec d'alors, fut beaucoup plus riche et s'éloigna beaucoup plus de la souche commune.

cipales du Logos, que l'analyse de la philosophie philonienne nous a fait distinguer, la première seule est purement grecque, celle qui présente le Logos comme l'ensemble des Idées-types ; dans la seconde, on retrouve simultanément l'influence grecque et l'influence juive, la Puissance impersonnelle semblable aux logoï-stoïciens, et la Puissance personnifiée, la Providence,-gouvernant le monde. Dans la troisième la notion d'archange révélateur domine, non pas sans mélange, il est vrai, mais cependant suffisamment pour qu'il soit évident que l'influence juive a supplanté dans ce domaine l'influence grecque. Or quiconque a lu attentivement les œuvres de Philon, reconnaîtra, selon nous, que Philon attache une importance capitale au Logos révélateur et au Logos-providence, c'est-à-dire à la source de toute morale, de toute connaissance, et au représentant du gouvernement de Dieu dans le monde. Plus des deux tiers de ses œuvres sont consacrés à ces questions ; les passages les plus éloquents, ceux où l'auteur a mis le plus de feu sacré, concernent la morale et les rapports de l'homme avec Dieu. Que ce soient les plus vagues, les moins logiques, on ne saurait le nier ! Qu'ils soient juxtaposés à des déterminations beaucoup plus précises, plus philosophiques, et purement grecques, cela nous paraît également indiscutable. Toute la docrine de Philon est bien moins une combinaison qu'une juxtaposition des matériaux juifs et grecs. Mais ce n'est pas là un motif pour laisser de côté l'élément indéterminé, et pour s'en tenir uniquement au côté grec : ce serait méconnaître le caractère de l'auteur.

Si la plupart des matériaux empruntés par Philon aux doctrines antérieures à lui, sont positivement grecs, — et cela n'a rien d'étonnant, puisque la théologie juive ne lui offrait que les plus maigres ressources en comparaison de l'admirable richesse de la philosophie grecque, — il faut reconnaître que l'esprit de Philon est resté juif.

Il est juif, non-seulement par sa prédilection pour les questions morales, — car les Stoïciens, et depuis eux presque toutes les écoles grecques, s'occupaient de préférence de la morale; — mais surtout par son attachement à la Loi et aux institutions mosaïques.

Il est juif parce qu'il a le sentiment du péché, de la transgres-

sion de la volonté divine, à un degré bien plus élevé que les Grecs ne l'ont jamais eu. Il a emprunté aux platoniciens et aux néo-pythagoriciens de son époque l'idée de l'incapacité de l'homme à parvenir à la connaissance de la vérité par ses propres forces, et l'explication du mal basée sur le dualisme de la matière et du divin; mais il y a ajouté l'idée proprement juive du péché.

Il est juif par la manière dont il poursuit le double but de sa philosophie, consistant à sauvegarder la majesté et la perfection divine, et à maintenir un lien *vivant* entre l'homme et Dieu. L'élimination successive de tous les attributs de Dieu, de tout ce qui en Dieu est déterminable et par conséquent limité, ne laissant subsister en guise de Dieu que l'Être pur, absolument inaccessible, la notion des intermédiaires impersonnels qui ne sont que la force divine agissant dans l'univers, ne lui suffisent pas, parce qu'il n'a pas seulement une intelligence à contenter, mais aussi les aspirations d'une âme religieuse. C'est là le point capital. Philon n'est pas seulement un dialecticien, un philosophe; il est un homme religieux, un homme de foi. Or la foi de Philon est restée juive au fond[1]. Certainement elle a revêtu un caractère de mysticisme plus accentué que celui de la foi juive en général, par le fait même qu'elle s'est comme imbibée du sentiment de l'immanence divine, et parce que la spéculation grecque lui a révélé le Dieu de la dialectique, l'Être en soi, l'unité supérieure de l'univers et la cause dernière de toute réalité; mais ce mysticisme plutôt intellectuel n'a pas chassé le sentiment des rapports plus directs entre l'homme et son Dieu vivant. — Il y a dans les œuvres du philosophe juif des passages d'une piété et d'une élévation morale vraiment admirables, qui suffiraient amplement à prouver la réalité du caractère religieux de Philon, alors même que celui-ci n'aurait pas affirmé lui-même hautement la supériorité de la foi, et le mépris du croyant à l'é-

[1] C'est aussi l'avis de Grœtz, ouvr. cité, p. 303. — C'est également l'opinion de M. Schulz, pasteur à Lyon. Dans une intéressante dissertation inédite sur *Les théologiens juifs d'Alexandrie et leur représentant Philon*, je relève cette phrase qui caractérise aux yeux de l'auteur l'esprit philonien : « L'Orient est le plus fort; il est au cœur de la place. »

gard des raisonneurs et des sophistes[1]. — Aussi à peine Philon a-t-il terminé une de ces brillantes descriptions négatives de l'Être pur où, à force d'exalter la perfection et l'absoluité divines, on se trouve n'avoir plus rien devant soi qu'un mot vide de sens, une identité d'être et de non être, qu'il revient au Dieu personnel, parfait moralement, roi de l'univers et père de ses créatures. Et le même phénomène se produit lorsqu'il s'agit de déterminer la nature du Logos, de l'intermédiaire. — Ainsi l'on peut affirmer d'une manière générale que c'est le Judaïsme qui a fourni à Philon, outre les éléments signalés plus haut, la transcendance du divin et le besoin de personnifier les intermédiaires; car le sentiment religieux, et surtout la foi juive, ne s'adressent pas à une notion intellectuelle ou à un attribut divin ; il leur faut des êtres personnels, vivants; leur objet doit être un sujet réel. Alors, grâce à l'absence de la notion philosophique précise de la personnalité, Philon combine l'objet impersonnel de la dialectique et l'objet personnel de la foi. Comme le dit fort justement M. Kennedy Anet (ouvr. cité, p. 32) : « Quoi « d'étonnant que ce même auteur, habitué à idéaliser les per- « sonnages historiques de manière à les présenter comme de « simples notions abstraites, se soit laissé facilement entraîner « à la contre-partie, et à considérer comme personnes des no- « tions intellectuelles et des attributs divins? »

C'est la double présence des besoins dialectiques et des besoins religieux dans l'esprit de Philon qu'il faut ainsi considérer comme la seconde cause des contradictions innombrables que sa

[1] Comparez *3 Leg. All.*, 1. 120. — *Quis rer. div. hæres*, 1. 477. — *2 Quod a D. mitt. somnia*, 1. 682. — *De Sacrif.*, 2. 257, sqq., etc. — On rencontre à chaque instant des sentences rappelant les paroles de l'Évangile, au point que M. le pasteur Archinard, dans un travail inédit mis obligeamment à ma disposition par M. le professeur Chastel, a pu faire une longue concordance de passages de Philon et de passages de l'Évangile. Je ne veux signaler ici que deux points d'une certaine importance dogmatique : 1° l'idée que toutes choses nous arrivent par l'effet de la grâce divine, et non pas comme récompense de nos mérites (*De sacr. Ab. et Caini*, 1. 172.). — 2° la présence de la notion de rédemption : le méchant est racheté par l'homme vertueux, σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον (*De sacr. Ab. et Caini*, 1. 138; comparez *De Migr. Abrah*, 1. 454, sqq. — *Quis rer. div. hæres*, 1, 490.)

doctrine présente. Son éducation lui avait fourni à la fois la connaissance de la philosophie grecque et celle de la théologie juive. Son intelligence a été séduite par la supériorité et le charme irrésistible de la pensée grecque, et il a introduit dans les conceptions judéo-alexandrines un grand nombre d'éléments grecs que ses prédécesseurs avaient négligés, mais il n'a pas rejeté d'une manière absolue les éléments de la théologie juive. Les exigences de la foi l'ont conduit à transformer une partie des idées empruntées à la philosophie, et à les combiner tant bien que mal avec les données juives. Il a fait ce que beaucoup de docteurs chrétiens ont fait dans notre siècle. Lorsque la philosophie hégélienne se répandit en Allemagne et s'empara de tous les esprits comme par un charme magique, un grand nombre de penseurs fermement attachés à la dogmatique protestante traditionnelle, s'empressèrent, d'après l'exemple du maître lui-même, de combiner leurs croyances avec la nouvelle philosophie, et retrouvèrent facilement dans la Trinité chrétienne la révélation prophétique de l'évolution de l'Idée. Aujourd'hui on a de la peine à se représenter comment des penseurs de premier ordre ont pu se faire de pareilles illusions, et s'imaginer que le système de Hegel était la justification scientifique de l'œuvre des conciles, en se basant sur certaines analogies réelles et sur quelques spéculations communes. Cet exemple très-rapproché de nous jette du jour sur la question qui nous occupe. Séduit par la philosophie grecque, tout en restant intimement convaincu de la vérité et de l'autorité absolue du Judaïsme, Philon chercha à justifier, à ses propres yeux et aux yeux de ses contemporains païens, la légitimité de ces deux convictions en les combinant dans une même doctrine. Nous avons constaté au commencement de ce travail par quelle méthode, au prix de quelles lacunes intellectuelles il put y réussir au point de vue formel. L'étude de la doctrine du Logos prouve à quelles contradictions conduit une pareille situation intellectuelle, et combien il faut de mysticisme, de foi intense, pour voiler une pareille incohérence et pour masquer à un esprit aussi dialecticien que celui de Philon l'absence complète de rigueur logique qui caractérise son système. Mais n'est-il pas en même temps légitime de supposer qu'une foi aussi exigeante a été le principe direc-

teur de la philosophie philonienne? Elle n'a pas réussi à absorber les éléments grecs du système, parce qu'elle ne pouvait pas opérer l'impossible ; elle ne pouvait pas transformer l'Idée-type ou la cause active stoïcienne en hypostase divine sans en changer la nature. Alors elle s'est bornée à juxtaposer les deux conceptions, s'imaginant les avoir identifiées ; elle les a exprimées par des termes semblables, en s'attachant à des analogies vagues et fuyantes qu'elle n'éprouve pas le besoin de préciser. Le mysticisme philosophique a toujours eu une prédilection marquée pour les systèmes de ce genre, où l'incohérence du fond se cache sous la dialectique apparente des détails.

Nous ne pensons pas avoir exagéré la part qui revient au Judaïsme dans l'œuvre de Philon. Si nous avons insisté sur ce point, c'est que plusieurs auteurs modernes, et particulièrement les historiens de la philosophie grecque, nous paraissent avoir trop méconnu ce côté de la question. — M. Heinze suppose encore la possibilité d'une influence orientale sur la formation de la doctrine philonienne, sans toutefois rien affirmer de positif à ce sujet (ouvr. cité, p. 296 sq.). Il est, en effet, très-difficile de résoudre la question. La philosophie du docteur alexandrin s'explique parfaitement par l'action combinée de l'hellénisme et du judaïsme, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer encore l'intervention des religions orientales. L'absorption indéfinissable des intermédiaires dans la divinité, que M. Heinze allègue, s'explique tout naturellement par la superposition d'un Dieu transcendant au Dieu immanent de la philosophie grecque : sous peine d'avoir deux dieux il fallait identifier l'Être transcendant et l'être immanent, tout en continuant à les distinguer, ce qui ne pouvait guère se faire que par la théorie de l'absorption de l'un dans l'autre. D'ailleurs nous avons vu que presque partout Philon conserve au moins des réminiscences de la théorie créatrice, qu'il s'arrête à l'idée de l'extériorisation de Dieu plutôt qu'à l'idée positive d'émanation.

Quoique la philosophie de Philon se compose d'emprunts, qu'elle soit un essai de combinaison d'éléments antérieurs à lui plutôt qu'une création proprement dite, quoique l'origine même de cet essai lui soit bien antérieure, quoiqu'il n'ait pas enseigné un système qui satisfasse les exigences de la critique, il ne faut

pas considérer sa doctrine comme un enseignement sans valeur et sans principe. Il a emprunté, mais avec discernement, d'après un principe directeur et en vue d'un but défini. Il a continué une œuvre déjà commencée, mais le premier il l'a réellement constituée dans son ensemble, en la développant et en l'enrichissant de ses très-nombreuses connaissances, de sorte qu'il est devenu le représentant attitré de la philosophie judéo-alexandrine. Le premier il a cherché à unir dans un système les deux grands courants de la civilisation antique, l'hellénisme et le judaïsme, et cela sans y mettre le dédain du Grec pour tout ce qui était barbare, et sans partager le bigotisme étroit des Juifs pieux à l'égard de toute civilisation étrangère[1]. « Le premier, il « a posé le grand problème théologique : la conciliation entre la « transcendance absolue et l'immanence nécessaire de l'Être « suprême[2]. » Le premier il a lancé dans le monde le Logos, intermédiaire entre Dieu et le monde, cette grande conception qui était appelée à tenir une place capitale dans la philosophie et dans la théologie des siècles suivants. Les nombreux déficits et le manque d'unité que cette conception présente chez lui, sont en grande partie le fait des circonstances au milieu desquelles se forma sa doctrine, et dans cette diversité même se trouvaient les germes qui devaient produire plus tard plusieurs conceptions divergentes. Mais ce qui est plus intéressant encore que l'influence personnelle de Philon sur les siècles postérieurs (influence que l'on pourra toujours contester dans certains cas, vu l'absence de documents positifs à ce sujet), c'est de retrouver dans les œuvres remarquablement nombreuses de notre auteur, une caractéristique de l'état spirituel des penseurs judéo-grecs, à cette époque de fermentation sociale et religieuse, à cette

[1] Le patriotisme ou plutôt le nationalisme de Philon, tout en étant profondément enraciné dans son cœur, n'est pas exclusif. Il aime à représenter le peuple juif comme le grand prêtre de l'humanité, comme l'initiateur religieux et moral. Mais l'exposé de la doctrine prouve combien ce judaïsme est large et compréhensif, et de nombreuses assertions de Philon témoignent en faveur de son universalisme. Comparez *De post. Caini*, 1. 212. — *De Migr. Abrah.*, 1. 450. — *De Abrah.*, 2. 15. — *De anim. sacr. idon.* 2. 238, sqq. — *De leg. ad Cajum.* 2. 546.

[2] Schulz, ouvr. cité.

époque où l'Orient et l'Occident unissent leurs sagesses dans une synthèse confuse, où Judaïsme et Hellénisme se pénètrent tout particulièrement, au moment où se préparent les éléments de la dernière grande école de philosophie grecque, et où surgissent les premiers principes de ce qui sera plus tard la dogmatique de la chrétienté orthodoxe. Rien de plus instructif à cet égard que la théologie de Philon et sa théorie du Logos : elle nous réintroduit dans un milieu intellectuel dont nous n'avons plus aucune idée aujourd'hui, et qu'il est cependant essentiel de connaître pour se rendre compte de quelques-unes des plus grandes manifestations de la pensée humaine.

THÈSES

I.

Philon conçoit Dieu : 1° comme Être pur, dépouillé de tout attribut, exempt de tout rapport avec ce qui n'est pas Lui; 2° comme raison dernière de tout ce qui existe; 3° comme gouverneur intelligent et moral de l'univers.

II.

Le besoin de sauvegarder la perfection absolue de Dieu est à la base de ces différentes déterminations.

III.

La raison d'être du Logos est d'établir la relation entre un Dieu complétement séparé du fini, de l'imparfait, et un monde cependant pénétré par le divin.

IV.

Le Logos de Philon est le divin dans l'univers, ramené à l'unité et considéré dans les rapports de son unité avec Dieu.

V.

La conception du Logos dans les œuvres de Philon ne présente aucune unité réelle.

VI.

Le Logos se manifeste dans l'univers sous trois aspects différents :

1° Il est l'ensemble des Idées-types, l'unité harmonique du

monde intelligible, le modèle du monde sensible, le sceau universel qui s'imprime dans la matière en se distendant pour y établir toutes les distinctions et les séparations typiques du monde intelligible. — Comme tel, il est la causalité universelle et absolue du monde.

2° Il est le lien et l'ensemble des Puissances de Dieu, agissant dans le monde par le rayonnement. Comme tel, il est le gouverneur de l'univers et il est souvent représenté comme la Providence.

3° Il est l'organe de Dieu à l'égard de l'homme spirituel. Sous cet aspect, il se présente comme législateur s'édictant lui-même, comme éducateur et comme intercesseur. Il est le révélateur et la révélation.

VII.

Toute détermination unique et absolue des rapports du Logos avec Dieu est fautive et incomplète, parce qu'elle ne peut pas convenir simultanément aux diverses conceptions du Logos et aux diverses notions sur Dieu.

VIII.

Le Logos est d'abord la raison divine se constituant en pensée pensée ou en monde des Idées-types, lesquelles s'impriment comme un sceau dans la matière en se distendant. Il est à la fois la pensée pensante et la pensée pensée dans ses deux moments inséparables de Logos *endiathetos* et de Logos *prophorikos*. Comme tel, il est impersonnel.

IX.

En second lieu, comme ensemble des Puissances, le Logos est l'activité divine se manifestant dans l'ensemble de ses caractères. Comme tel, il est une extériorisation de Dieu, conçu tantôt comme une extension impersonnelle de l'activité divine en soi, tantôt comme une créature personnelle, intermédiaire entre Dieu et le monde.

X.

En troisième lieu le Logos établissant les rapports spirituels entre l'homme et Dieu, est tantôt impersonnel, tantôt personnel. Il est impersonnel soit comme Logos *prophorikos* issu de la Sagesse de Dieu, soit comme parole émise par Dieu. Il est personnel, soit comme Sagesse personnifiée, soit comme archange, créature de Dieu.

XI.

La distinction du Logos *endiathetos* et du Logos *prophorikos* est impliquée dans la doctrine de Philon sur le Logos, comme ensemble des Idées-types; mais Philon ne l'a pas saisie clairement et ne l'exprime pas en termes exprès.

XII.

Le caractère personnel du Logos est le plus prononcé dans les rapports du Logos avec l'homme spirituel.

XIII.

L'action du Logos et celle du πνεῦμα θεοῦ sont identiques.

XIV.

La Sagesse et le Logos sont deux conceptions identiques. La Sagesse est le Logos *endiathetos* du monde moral.

XV.

De même que dans la détermination du Logos, Philon mélange les deux notions d'une Sagesse impersonnelle, émanant mystérieusement de l'Être inaccessible, et d'une Sagesse personnifiée, entretenant des rapports personnels avec Dieu.

XVI.

La possibilité d'une incarnation du Logos rentre parfaitement dans la sphère des idées philosophiques de Philon.

XVII.

Philon n'établit aucun rapport entre le Logos et le Messie attendu par les Juifs.

XVIII.

Il est possible d'expliquer comment Philon a pu confondre dans un seul et même être les différentes conceptions du Logos que l'analyse de sa doctrine révèle.

XIX.

Il faut attribuer les contradictions innombrables que présente la doctrine de Philon à la double influence de la culture grecque et de la théologie juive sur son esprit, et à la nécessité où il se trouvait de satisfaire à la fois ses besoins dialectiques et ses besoins religieux.

XX.

Dans la doctrine de Philon la quantité et la valeur des éléments d'origine grecque l'emportent sur la quantité et la valeur des éléments d'origine juive; mais l'esprit de Philon est resté juif.

XXI.

Philon, comme la plupart des penseurs de son temps, n'a pas saisi la notion de personnalité.

XXII.

Philon n'a aucun sentiment de la succession historique, et il n'a pas même une notion bien claire de la réalité concrète.

XXIII.

L'absence du sentiment de la réalité historique, concrète, est à la base non-seulement de l'allégorie qui détruit le fait au profit de l'idée, mais aussi du mythe qui crée le fait pour l'idée.

XXIV.

Le mysticisme philosophique a une prédilection marquée pour les systèmes analogues à la doctrine philonienne, où l'incohérence du fond se cache sous la dialectique apparente des détails.

I

Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté scientifiquement.

II

Les protestants français ont commis une faute incalculable en usant leurs forces dans des dissensions intestines stériles, au lieu de concentrer toute leur activité sur la lutte contre l'ultramontanisme, et d'ouvrir à leurs concitoyens émancipés du catholicisme une église chrétienne, constituée sur une base purement religieuse.

III

La perpétuité et l'indestructibilité de toute *force*, démontrées par la science moderne, constituent une preuve très-puissante de l'immortalité de l'âme.

IV

Le tableau des diverses orthodoxies dont l'histoire offre le spectacle détruit *à priori* les prétentions de toute orthodoxie.

La Faculté de Théologie, chargée par le règlement de l'Université d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans toutefois entendre exprimer par là d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Le Doyen de la Faculté,

H. OLTRAMARE, Pr, Pr.

TABLE